

Dietrich von Hildebrand **Gesammelte Werke**

HERAUSGEGEBEN VON DER
DIETRICH VON HILDEBRAND GESELLSCHAFT

Ethik

VERLAG JOSEF HABEL REGENSBURG
VERLAG W. KOHLHAMMER STUTTGART

Дитрих фон Гильдебранд

ЭТИКА

**Перевод с немецкого
А. И. Смирнова**

Издательство
«АЛЕТЕЙЯ»
ТО «Ступени»
Санкт-Петербург
2001

УДК Ю7
ББК 17.00
Г 47

Д. фон Гильдебранд.
Г 47 Этика. — СПб.: Алетейя, 2001 г. — 569 с.
ISBN 5-89329-391-6

Из крупнейших континентальных философов XX столетия только двое посвятили значительную часть своего творчества этике: Эммануэль Левинас и Дитрих фон Гильдебранд (1889–1977), причем оба они были убежденными оппонентами Мартина Хайдеггера и его «фундаментальной онтологии». «Этика» Дитриха фон Гильдебранда — основополагающее исследование нравственных ценностей, над которым он работал долгие годы. В основе «Этики» лежит понятие ценности как первичной данности, не сводимой ни к чему другому. С позиции иерархии ценностей Гильдебранд исследует важнейшие реалии человеческого бытия: роль ценностей в жизни человека, мотивацию поступков, проблему релятивизма, свободу воли и многообразные аспекты человеческой свободы, проблему зла, формы существования добра и зла в человеке, любовь, чувственность, гордыню и т. д. Если «Метафизика любви» Гильдебранда представляет собой своеобразную «*summa amoris*», то «Этика» — это «*summa summarum*» нравственных проблем и противоречий, с которыми сталкивается человек нашего времени.

На русский язык переводится впервые, с немецкого издания 1973 года.

УДК Ю7
ББК 17.00

ISBN 5-89329-391-6



9 785893 293913

ПРОЛЕГОМЕНЫ

Углубляясь в платоновскую «Апологию» или «Федона», мы открываем необыкновенно величественный мир.

Нас глубоко трогают справедливость и мужество Сократа, его безоговорочная любовь к истине, его благожелательность даже по отношению к своим противникам и его доходящая до мученичества готовность следовать нравственному долгу.

Очевидно, мы имеем здесь нечто совершенно отличное от поражающей нас одаренности, гениальности таких, например, исторических личностей, как Александр Великий или Наполеон. Образ Сократа, который говорил, что лучше пострадать от несправедливости, чем совершить ее самому, переносит нас в уникальную сферу нравственного добра, в мир нравственных ценностей.

Эта сфера имеет первостепенное значение в жизни человека. Ибо в ней мы вступаем в глубочайшую и важнейшую область человеческого существования. Только эта область является родной для таких глубоко определяющих нашу жизнь факторов, как совесть, вина и заслуга. В своей повседневной жизни мы постоянно сталкиваемся с фундаментальным различием между нравственной сферой и всеми прочими областями человеческого существования. Лишь только возникает какой-либо этический вопрос, как мы сразу оказываемся в особом мире. Мы ощущаем необыкновенную серьезность обязанностей, связанных с ним.

Для понимания этой нравственной сферы нам необходимо погрузиться в неисчерпаемое качественное богатство нравственной данности и по-настоящему «удивиться» ему. Мы должны попытаться проанализировать эту данность, углубиться в ее сущность, исследовать ее связи с другими фундаментальными опытными данностями и в заключение выявить условия, которые должны быть выполнены для того, чтобы человек мог стать носителем нравственного добра.

Однако в процессе нашего исследования мы будем относиться с осторожностью ко всем построениям и толкованиям, которые несовместимы с природой нравственных *data* (данностей), предоставляемых нам опытом, или в чем-либо не соответствуют им. Поэтому мы должны постоянно осуществлять самый тщательный и ничем не ограниченный контакт с нравственными данностями и сравнивать любой результат нашего исследования с тем, что мы узнали из полноценного переживания самих этих *data*.

Задачей этики является достижение широкого философского *prise de conscience* (осознания) нравственных данностей, т. е. философского знания, включающего в себя явное, полностью осознанное постижение этих данностей. Таким способом этика стремится к точному познанию специфической сущности этих *data*, их подлинного значения и тех условий в поведении человека, которые необходимы для обладания нравственным добром. Кроме того, ее задачей является исследование отличия нравственной сферы от всех остальных областей и особенно отношения между нравственной сферой и Богом и между нравственным добром и предназначением человека, заключающимся в просветлении. Необходимым предварительным условием этого является однако добросовестное следование нравственному опыту, этическим данностям нашей повседневной жизни, великой литературы, жизни святых, литургии святой Церкви и прежде всего Священного Писания.

Прежде чем начать анализ нашего предмета, уместно сделать несколько принципиальных эпистемологических замечаний. Они послужат продолжением этих кратких вводных положений.

Наш исходный пункт — непосредственно данное

Наше исследование исходит из «непосредственно данного», т. е. из данностей опыта. Читатель только тогда сможет правильно оценить наши результаты, когда будет готов на время отвлечься от всех хорошо знакомых ему теорий, предоставляющих ему понятийный аппарат, которым он привык пользоваться при оценке непосредственно данного. Я действительно хочу начать с начала и отставить в сторону все теории, связанные с нравственной сферой. Таким же образом говорит Аристотель о душе в начале второй книги своего труда «Peri iuch»: *Вышеизложенного достаточно, чтобы составить себе представление о том, что думали наши предшественники о душе; теперь мы отвлечемся от их воззрений и начнем как бы совершенно заново, пытаясь дать точный ответ на вопрос, что такое душа.*

Читателю предлагается обратиться без всяких философских предрассудков к самым нравственным data, «прислушаться к голосу бытия» и отвлечься от всего, что не является непосредственно данным. Мы ожидаем от читателя готовности проследить шаг за шагом наш анализ данностей и отвлечься вначале от всех объяснений, заключавшихся в прежних теориях, выводах или интерпретациях, во многих из которых, к сожалению, часто не оставалось места для этих данностей. Когда же наш анализ будет завершен и полностью понят, придет время для сопоставления наших результатов с результатами других этических теорий.

Предварительное отвлечение от всех теорий

Призывая читателя отставить на время в сторону все теории для того, чтобы иметь возможность беспрепятственно обратиться к предмету исследования и понять его дан-

ности, мы ставим подобное суровое требование в отношении философских положений, выдвигаемых в нашей работе.

Отношение к какому-либо философу и его взглядам часто искажено склонностью к скороспелой классификации. Нередко такое приклеивание ярлыков происходит по историческому принципу. К любой философской работе подходят с намерением охарактеризовать автора как томиста, августианинца, кантианца, спинозианца, гегельянца и т. д. Вместо того чтобы допустить определенную оригинальность у автора, произвольно полагают, что он в конечном счете является лишь комментатором или по крайней мере формальным учеником другого, известного философа. Его идеи и положения заранее рассматриваются под этим углом зрения, от него необосновано ждут именно этого и в результате закрывают себе путь к подлинному пониманию его мыслей.

Это стремление становится особенно нелепым, когда основной причиной подобной классификации является чисто терминологическое сходство. Например, некоторые люди убеждены, что имеют достаточные основания называть автора строгим кантианцем только потому, что обнаружили в его труде такие выражения, как «категорический императив» или «*a priori*».

Однако мы имеем в виду гораздо большее, чем эти обычные, совершенно поверхностные предрассудки при оценке того или иного философа. Мы просим читателя отвлечься при встрече с используемыми в этой работе терминами от всех особенных побочных значений, возникших в результате прежнего использования этих выражений. Совершенно ясно, что один человек понимает слово «интуиция» в бергсоновском смысле, другой — в фихтевском и т. д. в зависимости от той философской литературы, которой он главным образом занят. Однако эта тенденция в большинстве случаев неизбежно приведет к непониманию значения этого термина в ходе развития нашей мысли. Поэтому мы просим читателя понимать употребляемые здесь термины только в том смысле, который они приобретают в нашем контексте.

Это не означает, что каждый термин вводится со своей дефиницией; напротив, акцент делается на значении, кото-

рое он приобретает в контексте в результате нашего указания на определенную данность. Соответствующий термин будет понятен в том случае, если читатель следит за нашим изложением и анализом, вместе с нами рассматривает предмет и ограничивает значение термина тем, что диктует предмет и его анализ.

Сопровождать каждый термин его дефиницией было бы полной противоположностью нашему намерению. Полный смысл термина может быть понят только в процессе нашего анализа и только в той мере, в какой мы достигли более адекватного знания данности, обозначаемой этим термином. Тот, кто ожидает от нас окончательной дефиниции термина в немногих словах, тем самым полагает, что читатель может понять подразумеваемое без предварительного изучения предмета вместе с нами. При введении важного термина его объяснение должно даваться только при том условии, что оно будет дополнено в дальнейшем по мере углубления анализа. Тот, кто упрямо отказывается принимать то, что сразу же не объясняется исчерпывающим образом с помощью формальной дефиниции, делает невозможным любой полноценный контакт с действительностью и любое философское исследование. Такая позиция может быть основана только на радикальном непонимании действительности и философии; ибо это означает отождествление философского исследования с поиском нужных сведений в энциклопедии.

Одним из наших главных стремлений будет стремление избегать утверждений, которые не вытекают из самих *data*, но прежде всего — воздерживаться от молчаливых предположений, не являющихся ни очевидными, ни доказанными. К предстоящей перед нами действительности мы относимся серьезно; мы с почтением рассматриваем все непосредственно данное, все, что обладает действительным, подлинным смысловым содержанием и истинной интеллигибельностью.

Многие философы считают само собой разумеющимся, что все то, что доступно нашему непосредственному опыту, является сомнительным, субъективным или в лучшем случае представляет собой второстепенный аспект действительнос-

ти, который не достоин нашего подлинного интереса. Некоторые из этих философов дерзновенно заявляют, что существует тотальное противоречие между действительностью и теми данностями, которые мы имеем в своем дофилософском опыте. Они говорят нам, что цвет является в действительности не чем иным, как волновыми колебаниями, красота — собранием внутренностей, любовь — половым влечением и т. д.

Эти люди отождествляют объект с тем, что находится в причинной или какой-либо другой связи с ним. Подобные отождествления прямо приводят к смешению философского и естественнонаучного методов изучения. Физика, химия или биология могут не только открывать объекты, о которых мы не имели ни малейшего представления в нашем донаучном познании, например железы, бактерии или космические лучи, но также и показывать нам, что определенные вещи, казавшиеся нашему наивному восприятию совершенно отличными друг от друга, на самом деле подобны друг другу.

Несмотря на всю законность этого метода редукции для науки и ее собственных, специальных объектов и познавательных целей, он неприменим к философским объектам и бесполезен для целей философского познания. Философия никогда не откроет ничего совершенно отличного от дофилософского знания. Она не сможет доказать, что две столь различные реальности, как познание и воля, фактически являются одним и тем же или что справедливость на самом деле представляет собой не что иное, как результат озлобленности слабых и посредственных. Утверждение о том, что некто считающий себя справедливым фактически движим лишь *ressentiment* (чувством скрытой зависти), может иметь совершенно разумные основания; однако абсурдно утверждать, что справедливость в действительности является лишь завистью слабых. Если даже предположить, что в этом мире нет истинной справедливости, то все равно абсурдно утверждать, что справедливость как таковая является изобретением слабых для того, чтобы подчинить себе сильных. Первое утверждение может быть истинным или ложным, второе является просто бессмысленным.

Существенно необходимые данности и субъективные впечатления

Повторим то, что уже сказали выше: мы серьезно относимся к непосредственно данному. Глубоко заблуждаются те, кто думает, что мы должны заранее принять, что все данное нам в опыте представляет собой чисто субъективное впечатление или в лучшем случае простое явление, отличающееся очевидно от истинной, объективной сущности соответствующего объекта. Тот факт, что нечто доступно нашему непосредственному опыту, еще никоим образом не говорит лишь о субъективной значимости этой данности.

Мы должны выяснить здесь истинный характер чисто субъективного впечатления, т. е. сущности, не имеющей иного способа существования, кроме как являться содержанием сознания, быть чистым представлением, к которому действительно применима формула *esse est percipi* (быть — значит быть воспринимаемым). Например, чистой видимостью является объект, «бытие» которого фактически представляет собой не что иное, как его «восприятие». Это прежде всего относится к содержанию нашего сознания физических объектов, которые впоследствии оказываются чистой видимостью и не существуют в окружающем нас реальном мире: чистой видимостью, например, является Фата-Моргана, приснившаяся нам гора или кажущаяся сломанной погруженная в воду палка. Во-вторых, это относится к любому выдуманному объекту: кентавру, дракону, горе из золота, ко всему, что считается существующим, хотя на самом деле не существует, или является чистой выдумкой и только так и воспринимается.

Если нечто имеет характер внутренней необходимости и полной интеллигибельности, оно, очевидно, не может быть чистым явлением. Справедливость, любовь, время, пространство и другие сущности, обладающие подобной сущностной необходимостью и интеллигибельностью, не являются простыми явлениями и никогда не могут быть ими. Даже если не рассматривать вопроса о их конкретном суще-

ствовании здесь и сейчас, они представляются нам чем-то совершенно объективным и автономным независимо от их существования в качестве объекта нашего сознания. Если кто-то скажет, что время, пространство и справедливость суть три чистые иллюзии, фикции вроде золотой горы, то мы сразу увидим бессмысленность подобного утверждения. Невозможно было бы выдумать такую сущность со столь необыкновенным смысловым богатством и онтологической истинностью, как справедливость. С подлинной содержательной полнотой и насыщенностью, онтологической истинностью справедливости внутренне несовместим случайный по своей сути характер любой «выдумки» и любого продукта человеческой фантазии.

Явление

Такие внутренне необходимые и в высокой степени интеллигибельные данности не только не могут быть истолкованы как выдумки, иллюзии, фикции, сны и т. д., но и не дают возможности различить в их структуре явление, с одной стороны, и онтологически содержательную сущность — с другой. У объектов естественных наук мы различаем внешний аспект, открывающийся нам в нашем первичном опыте, и истинный характер объекта, который раскрывает научное исследование. Внешняя, проявляющаяся сторона несомненно представляет собой нечто большее, чем скудный способ существования простого содержания сознания; она является *действительным «лицом»* данного реального объекта, его, так сказать, эстетической сущностью, которая на самом деле существует, не обязательно совпадая с его конститутивной сущностью. В нашем первичном опыте кит выглядит как рыба; наука говорит, что он является млекопитающим. Химия показывает нам структурное родство веществ, которые представляются нашему первичному восприятию как совершенно несхожие. Этот первичный аспект, исходный пункт нашего познания объекта, есть не просто субъективная

иллюзия, а объективное явление. Оно не теряет своего значения, своего глубокого содержания в результате того, что принадлежит иному уровню бытия, нежели конститутивная сущность. Но это различие между явлением и действительной природой относится только к материальным субстанциям, к их неинтеллектуальному и случайному характеру.

Бессмысленно утверждать, что то, что мы называем справедливостью, возможно представляет собой лишь явление, а лежащая в его основе реальность — это изобретение слабых для своей защиты. Справедливость, любовь, истина, пространство, время, число не могут быть ни простой видимостью, ни объективным явлением чего-либо другого. Каждая из этих сущностей представляет собой нечто совершенно интеллигибельное, необходимое, определенное, чтобы здравомыслящий человек мог интерпретировать ее как простую внешнюю сторону объекта, который в действительности отличается от воспринимаемого явления.

Постоянно подчеркивая необходимость придерживаться прежде всего данностей и особенно непосредственно данного, мы должны ответить на вопрос: а что это собственно такое — «данное»? Что мы имеем в виду, когда противопоставляем данное в опыте теориям, толкованиям и гипотезам? Наш призыв не удаляться при философствовании от данности был бы совершенно ложно истолкован, если бы читатель решил, что мы тем самым считаем философию простым описанием наших первичных впечатлений.

Data, из которых мы должны исходить, которые должны изучать и анализировать, совершенно не идентичны тому образу мира, который открывается нам в нашем первичном опыте. Философия также не исчерпывается описанием всех фактов нашего опыта. Для прояснения сущности data в нашем смысле сначала необходимо понять одно основополагающее различие в сфере нашего наивного дофилософского познания.

Дофилософское познание

Существует много различных видов дофилософского познания. Они проанализированы в других моих работах (см. «Что такое философия?» СПб., «Алетейя», 1997; «Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens», Bonn Peter Hanstein Verlag, 1950). Я приведу лишь несколько важных пунктов. Существуют:

1. Знание, которое человек приобретает в результате живого контакта с объектом: он обзревает ландшафт или слушает музыку; он видит, что прибыл поезд, на котором он хочет ехать; он чувствует, что в его комнате слишком жарко. К этому виду я причисляю любое ознакомление с объектом в результате нерелеферирующего живого контакта.

2. Нефилософские и ненаучные теории, т. е. мнения, которые составляет себе человек, когда начинает размышлять и рефлектировать по поводу своего первичного опыта.

Эти дофилософские и ненаучные размышления и теоретизирование часто происходят без действительного переживания первых впечатлений. Для большинства людей существует глубокая пропасть между их непосредственными впечатлениями и переживаниями и их теоретическими взглядами на содержание своего опыта. Они возмущаются конкретным преступлением, но вскоре после этого утверждают, что не существует объективного добра и зла. Может существовать непроходимая пропасть между тем, что им открывается при прослушивании бетховенской симфонии, производящей на них глубокое впечатление, и их объяснениями красоты этой симфонии. Эти дофилософские теоретические взгляды чаще всего формируются на основе прочитанных, но недостаточно усвоенных книг, популярных философских статей из газет, неправомерных обобщений и ложных заключений, всех видов неудачных влияний — но только не на основе подлинного содержания первичного опыта.

Такие дофилософские теоретические взгляды — источник дилетантизма и интеллектуальных предрассудков.

Здесь расцветает доха (мнение), царят смутные и путанные представления, которые Сократ пытался искоренять так называемой сократической иронией. К несчастью, эти представления и убеждения, хотя и возникают без первоначального переживания наивного опыта, тем не менее влияют на последний. Ибо они затемняют и запутывают наивное, неререфлектирующее познание, основанное на живом контакте с объектом.

Войти контакт с данным в том смысле, который мы придаем этому слову, — значит просветлить содержание нашего первичного опыта и очистить его от всех неосознанных влияний доха. Эту задачу может выполнить только философия. Это смелое и тяжелое предприятие — осознать все искажения, добавки и толкования, которые висят подобно облачной завесе между нашим духом и ликом объекта при нашем переживаемом контакте с последним. Тот, кто думает, что не нуждается в сознательном и тщательном очищении своего наивного представления о мире, в устранении всех неосознанно действующих в нем незаконных влияний, тем самым показывает, в какой мере он уже пал жертвой доха.

Следующим шагом к данному, как мы его понимаем, является дальнейшее очищение познания, вырастающего из этого переживаемого контакта с объектом. Он заключается в устранении тех сужающих ограничений акцидентного, которые навязываются нам прагматической позицией нашего подхода к объекту.

Конечно, прагматическая установка выполняет позитивную функцию в качестве мощного стимула нашего познания. Но с точки зрения адекватности и полноты нашего познания она неизбежно влияет таким образом, что мы в своем контакте с объектом видим только ту его сторону, знание которой необходимо для его практического применения.

Преодоление этой односторонности нашего бытийного опыта является одним из главнейших условий восприятия объективных data и одновременно достижения подлинно философского метода исследования. Фактически, уже сама направленность философского поиска как таковая является антитезой прагматической установки.

Разумеется, философия должна избегать ошибочности нефилософского «мнения», которое оставляет без внимания подлинное содержание нашего реального опыта. Она пробирается к *datum*, из которого должна исходить, только тогда, когда дает услышать истинный голос объекта без всяких прагматических ограничений. Однако до сих пор сказанного еще недостаточно для демонстрации того, что мы понимаем под *datum*, или непосредственно данным.

Наше требование того, чтобы сделать центром внимания непосредственно данное, было бы совершенно неправильно понято, если бы его сочли чрезмерным требованием всех тех, кто именем эмпиризма отвергает всякое метафизическое и априорное знание. Мы подразумеваем под данным не наблюдение многих акцидентных, случайных фактов: данное в нашем смысле не является ни наблюдениями, которые делает путешествующий исследователь, ни наблюдениями ученого, делающего индуктивные умозаклучения на основе экспериментов, ни тем опытом, за который, например, ратовал Фрэнсис Бэкон.

Необходимые интеллигибельные сущности

«Данное», которое мы имеем в виду и противопоставляем любым теориям, интерпретациям и гипотезам, всегда является необходимой интеллигибельной сущностью, единственным *подлинным* предметом философии: бытие, истина, познание, пространство, время, человек, справедливость, несправедливость, число, любовь, воля и многое другое. Это объект, обладающий необходимой, в высшей степени интеллигибельной сущностью, который сам предлагает себя нашему сознанию, раскрывается перед ним и доказывает свою действительность, когда мы обращаем на него духовный взор.

«Данное» в нашем смысле ни в коем случае не характеризуется своей легкой познаваемостью; минимального духовного напряжения будет недостаточно для его познания.

Это характерно для «данного» позитивистов и Давида Юма. Закрывающийся в их учениях предрассудок основан на том воззрении, что чувственные восприятия типом своей данности имеют преимущество перед остальными data — а этого преимущества в действительности как раз и нет, а есть только постулат их произвольной теории.

Точно так же не следует отождествлять данное с тем, что видит и признает каждый человек. Ибо если мы говорим, что нечто воспринимается и признается всеми, то при этом могут иметься в виду весьма разнохарактерные вещи. Нашему первичному опыту свойственны совершенно различные типы осознания действительности.

Существует, например, тип знания, заключающийся в полностью осознанном знакомстве с красным цветом, и другой тип, имевший место до написания Аристотелем «Органона», когда люди были знакомы с законами логики на практике и при этом были не в состоянии сформулировать их. Любой ребенок так или иначе понимает, что объект не может одновременно существовать и не существовать, и тем не менее не проникает в этот фундаментальнейший факт так, как это сделал Аристотель, формулируя данный принцип.

Ребенок постоянно спрашивает «почему?» и хочет знать причины многих вещей, которые окружают его, часто даже их целевые причины. Совершенная ясность принципа целевой и действующей причинности уже предполагается самим вопросом и имплицитно выражается в нем, однако ребенок «не знает» этих принципов так, как он, например, знает дом, в котором живет, или свои игрушки, кошку, красный цвет, свою мать и т. д.

Смешивать данное с объектами, которые каждый знает и признает действительными — в смысле знания, позволяющего каждому составить о них представление — значит не признавать ранга данности за принципами, которые мы постоянно имеем в виду и которые принадлежат к типичнейшим образцам данного.

Поэтому данное не может быть отождествлено с вещами, которые каждый человек неизбежно знает, если

термин «узнать» понимается в смысле восприятия, позволяющего нам составить представление об этих вещах и дать им названия.

К данному относится также то, что мы постигаем вместе с естественным осознанием действительности, т. е. все то, что содержится в послании бытия, обращенном ко всем, даже если это только имплицитное содержание. Полное *prise de conscience* этих данностей является одной из фундаментальных задач философии.

Но сфера данного простирается еще дальше. К ней могут принадлежать также объекты, не заключающиеся в этом послании бытия, обращенном ко всем. Она охватывает также вещи, понимание которых требует определенных дарований, например красоту в природе и искусстве.

Теперь мы ясно видим, что данное не равнозначно ни опыту как таковому, ни тем более усредненному наивному пониманию мира. Кроме того, философия отнюдь не является простым описанием опыта. Она представляет собой в первую очередь полное *prise de conscience* всех данностей в нашем смысле, обнаружение которых уже само по себе является сложной задачей, и ее следует выполнять с осторожностью.

С этим *prise de conscience* сопряжено различие очевидного, которое само в своем существовании доказывает свою неоспоримую действительность, и неочевидного, которое, следовательно, необходимо критически разбирать и анализировать.

Философское исследование этих в высшей степени интеллигибельных, необходимых данностей ни в коем случае не исчерпывается простым описанием, но направлено на постижение необходимых фактов, основанных на сущности данного объекта. Оно стремится к абсолютно достоверному пониманию этих необходимых фактов, заключающемуся в постепенном, все более глубоком проникновении в сущность данного объекта.

Излишне говорить, что наше требование придерживаться данного отнюдь не означает, что мы должны забыть

о тех данностях, которые были открыты нам благодаря *prise de conscience* великих философов прошлого. Если бы мы так думали, это означало бы осуждение самой философии, в том числе и этой книги. Совершенно нелепо сопровождать философский труд требованием оставить без внимания достижения философии.

Все подлинные достижения великих философов прошлого именно в силу своего характера как полного *prise de conscience* какого-либо факта открывают нам глаза на соответствующее *datum*. До этого открытия оно было представлено только в нашем наивном опыте. Мы не полностью сознавали его и в еще меньшей степени философски его понимали. Трудно представить масштабы того, насколько расширили наше знание данностей Платон, Аристотель, бл. Августин, св. Фома Аквинский и другие.

Поэтому само собой разумеется, что следует отвлечься не от богатства данностей, накопленного великими мыслителями, а только от теорий, объяснений и гипотез, которые также содержатся в их философских трудах. В первую очередь следует остерегаться того взгляда, что мы неспособны расширить *prise de conscience* данного. В результате следовало бы признать, что мы можем быть лишь комментаторами великих философов, а не собственно философами.

Систематическое исследование, а не построение системы

Мы должны обратить внимание еще на одну вещь: некоторые авторы считают философской только работу, предмет которой включен в систему. Мы согласны, что философия должна системно рассматривать свои объекты. Более того, мы считаем, что недостаточно открывать различные важные факты, не исследуя при этом отношений между ними, не связывая их с другими более общими фактами. Систематический анализ какого-либо предмета, конечно, необходимо проводить шаг за шагом. Но между

систематическим анализом и построением системы имеется большое различие. Несомненно, завершение адекватного познания вселенной в идеале потребовало бы системы, полностью отвечающей архитектуре космоса. Однако очевидно, что это является конечной целью всех философских исследований. Даже если нам открылись некоторые фундаментальные свойства бытия и каждый дальнейший шаг в исследовании нашего специального объекта уточняет нашу общую классификацию, тем не менее мы должны сознавать большую опасность преждевременного систематизирования. Прежде всего, следует иметь в виду, что как только мы начинаем думать, будто из определенных общих принципов мы можем вывести все остальные свойства космоса, мы неизбежно создаем систему, не соответствующую действительности. Это имеет место даже тогда, когда изначальные принципы, из которых мы исходим, вполне отражают действительность.

Все подобные математические процедуры (*more geometrico* — по примеру геометрии — в смысле Спинозы) обязательно помешают нам увидеть все богатство бытия; они как раз заставят нас игнорировать совершенно своеобразные данности, в том числе фундаментальные. Знаменитый пример подобной слепоты — воззрения Декарта, не увидевшего данность живого. Кажется невероятным, что человек, так понимавший основополагающее различие между материальным и духовным, не заметил элементарной данности животной жизни. Поскольку это *datum* нельзя было вывести ни из *res extensa* (протяженного начала), ни из *res cogitans* (мыслящего начала), его существование, по мнению Декарта, необходимо было отвергнуть. Несмотря на его очевидную реальность, Декарт вычеркнул его из сферы бытия и познания.

Примат непосредственного познания

В наши задачи не входит разбирать, по какой причине оказалась неудачной попытка вывести из некоторых всеобщих принципов или ясных идей все те бесчисленные

случайные факты, о которых мы знаем из своего опыта и экспериментального изучения действительности. Мы не собираемся опровергать рационализм, представителей которого и так уже не существует в наши дни, — мы должны отвергнуть попытку вывести философское познание интеллигибельных необходимых фактов из некоторых общих принципов. Мы хотим подчеркнуть: существует много интеллигибельных сущностей совершенно особого рода, которые могут быть открыты не с помощью дедукции, а исключительно с помощью изначальной интуиции. Очевидно, слепой не может знать, что такое цвет. Мы не можем дедуктивным путем вывести сущность цвета из понятия материального объекта и таким образом сообщить слепому понятие цвета. Однако это не единственный случай, когда выведение сущности невозможно и мы вынуждены опираться на изначальную интуицию.

То же самое относится ко многим конечным *data* духовного порядка, хотя интуитивное постижение здесь является не чувственным восприятием, а духовным созерцанием, которое не менее непосредственно, чем восприятие. Невозможно вывести сущность жизни, времени, пространства, личности, нравственных добродетелей или сознания из понятия бытия или так называемых элементарных начал. Все эти конечные данности должны быть по крайней мере один раз интуитивно постигнуты, и на этом первичном опыте и должно быть основано философское *prise de conscience*.

Преждевременное систематизирование

Первая опасность преждевременного систематизирования заключается, таким образом, в искушении вывести как можно больше из некоторых всеобщих принципов. Это приводит к игнорированию той действительности, познание которой с необходимостью требует первоначальной интуиции. Это с самого начала означает искажение самых общих и фундаментальных черт действительности.

Для многих людей философское познание тождественно редукции всех сущностей к определенным общим основополагающим понятиям. Первичное интуитивное постижение кажется им несовместимым со систематическим философским познанием. Для них высшим достижением человеческого духа является дефиниция. Если мы будем понимать термин «качественный» в самом широком смысле этого слова — в котором, например, сущность качественно более богата, чем существование — то мы можем сказать, что такие люди считают дефиницию тем более интеллигибельной, чем меньше ее качественное содержание.

Для такого идеала философского познания прогресс и победа человеческого духа заключаются во все большей дедукции, в результате которой мы все меньше сталкиваемся с *archedata* (первичными данностями), требующими изначальной интуиции. Подобные мыслители считают знание, полученное с помощью дефиниции, более значительным с точки зрения интеллигибельности, чем результат первичной интуиции.

Мы хотим с самого начала сказать, что не разделяем такого идеала. Для нас дефиниция не является вершиной познания. Она никак не может исчерпать содержательного богатства необходимой интеллигибельной сущности, она может только описать ее, фиксируя некоторые ее существенные черты, достаточные для того, чтобы отличить ее от другой сущности. Одно из назначений дефиниции — это придание понятию точного значения. Исчерпывающе определить с помощью дефиниции можно только искусственные объекты, лишенные онтологической полноты, технические предметы и обыкновенный инструментарий. Но если мы имеем дело не с искусственным объектом, то мы все больше и больше погружаемся в тайну его существования; в этом случае наша дефиниция не может претендовать на его исчерпывающее объяснение, ее цель более скромна — однозначно определить его с помощью понятия. Мы сами себя обманываем, если полагаем, что окончательно духовно «завоевали» объект, располагая его конкретной дефиницией. Ко-

нечно, высшая форма философского постижения объекта включает в себя понимание всех основанных на его сущности необходимых фактов и всех его существенных черт. Однако это понимание как раз и предполагает интуитивное постижение предмета, полное ознакомление с его существом; этого понимания мы можем не достичь, если в своем эпистемологическом подходе к предмету будем считать его доступным нам уже в результате дедуктивных выводов из других, более общих понятий. Суетливое стремление как можно скорее составить дефиницию может навсегда лишить нас непосредственного понимания предмета.

Когда мы, наконец, открыли все основанные на данной сущности необходимые факты и признаки и все их характерные особенности, мы тем не менее должны сознавать, что сочетание всех этих существенных черт не обязательно исчерпывает природу данного объекта.

В любой поспешной систематизации кроется еще одна опасность: тенденция нашего интеллекта следовать имманентной логике той или иной системы и больше заботиться о ее последовательности, чем о ее соответствии объекту исследования. В этом случае интерпретация новой данности диктуется больше рамками созданной системы, чем природой объекта. Даже если философ избежал опасности попытки вывести соответствующее *datum* из общих положений, он все равно будет неспособен проникнуть в сущность этой новой данности, если для него важнее включить ее в систему, нежели адекватным образом углубиться в нее.

Здесь я имею в виду не очевидные альтернативы и общие принципы, составляющие основу нашего познания, например альтернативу существования и несуществования — принцип непротиворечивости. Такие самые общие принципы подразумеваются при рассмотрении любых объектов, и без них ничто не имело бы смысла. Я имею в виду систему, которая, разумеется, состоит не целиком из очевидных положений, а в значительной своей части из толкований, интерпретаций непосредственно данного с помощью теорий, которые носят — даже будучи убедительными — лишь ги-

потетический характер и не обладают признаками абсолютно достоверного понимания внутренне необходимого факта.

Напротив, идеальное исследование предполагает, очевидно, постоянную готовность к пересмотру любой гипотезы или даже к отказу от нее, если она противоречит новому datum. Вместо того чтобы подобно Прокрусту людей подгонять под ложе, мы всегда должны быть готовы подгонять ложе под людей.

Кратко резюмируем сказанное:

1. Очевидное, а также все действительно данное должно иметь неоспоримое преимущество перед любой гипотезой, объяснением или толкованием.

2. При рассмотрении объекта мы должны быть постоянно готовы постигать любую новую данность, особенно если она имеет характер фундаментальной новой ratio (категории), как, например, личностное бытие, время, пространство, нравственная добродетель, познание, воля и т. д.

3. Наши усилия нам следует направлять туда, где наше исследование будет вполне соответствовать datum; мы не должны совершать насилия над ним, сводя его к уже известному нам, мы должны помнить об определенной интеллектуальной инертности, которая скрывается под одеждой «экономии познания», делает нас невосприимчивыми к голосу объекта и мешает нам должным образом удивиться его сущности.

Наконец, задача, заключающаяся в том, чтобы правильно оценить характер доступной нам данности, должна иметь преимущество перед стремлением привести в соответствие с ранее открытыми несомненными данностями природу исследуемого объекта.

Поэтому нашей главной задачей является постижение непосредственно данного, второй задачей — приведение его в соответствие с данностями, которыми мы уже овладели. Таким образом соподчиняя задачи, мы тем не менее не хотим умалять значение «второй» задачи, поскольку эта часть познавательного процесса по своему существу и специфически принадлежит к собственной сфере филосо-

фии. Однако слово «вторая» указывает на то, что в процессе философского исследования вопрос соответствия результатов может быть поставлен только после того, как должным образом оценена новая данность. К примеру, если мы хотим плодотворно проанализировать проблему отношения между свободой воли и принципом причинности, мы должны предварительно адекватно понять сущность свободы. Если же мы начинаем изучение свободы с того, что занимаемся ее отношением к причинности и прежде всего задаемся вопросом: каким образом могут сосуществовать свобода и принцип причинности? — то тем самым мы заведомо делаем невозможным полное понимание свободы. В этом случае возникает опасность либо рассматривать ее в свете причинности, либо сомневаться в этой данности, если мы считаем, что она несовместима с причинностью. Многие материалисты неспособны понять абсолютное отличие, совершенную новизну психической и духовной реальности, так как они слишком заняты отношением между душой и телом и наблюдаемым повсюду единством материального мира. Поэтому изучение сущности соответствующей данности должно с необходимостью предшествовать исследованию ее отношения к другому объекту, поскольку проблема таких отношений даже не может быть поставлена, прежде чем мы должным образом не поняли сущности рассматриваемого объекта.

Кроме того, изучение сущности объекта должно иметь решающий приоритет перед вопросом о его отношении с другими объектами потому, что мы не имеем права ставить познание его сущности в зависимость от нашей способности или неспособности найти ответ на множество проблем, возникающих в связи с первоначальной данностью. Наше признание существования духовных сущностей, например познания или волевых актов, не может зависеть от нашей способности решить проблему отношения души и тела или объяснить, почему осуществление мыслительного акта предполагает целостность определенных отделов мозга. Недопустима «логизация» действительности, когда от всех возможных проблем, выдвигаемых совершенно новым типом бытия, тре-

буют поверхностной интеллигибельности, прозрачности и искажают и затушевывают своеобразие рассматриваемого объекта, так что в конце концов все проблемы исчезают. Любое фундаментально новое, непосредственно данное, явно обнаруживающее свою сущность, должно быть признано нами даже тогда, когда это приведет к возникновению бесчисленных трудностей.

Вместо того чтобы уходить от этих проблем, совершая насилие над истинной природой данного объекта или отрицая ее, мы должны, подхлестываемые ими, с усиленным рвением глубже погружаться в них и с готовностью взять на себя тяжелую работу по борьбе со все новыми проблемами. Мы обязаны понять призыв к решению нашей проблемы на более глубоком уровне и с полной готовностью откликнуться на него.

Тем самым мы подошли к третьему и важнейшему принципу: мы не имеем права отмахиваться от факта, который нам с достоверностью продемонстрирован, только потому, что мы не в состоянии решить многие из проблем, возникающих с его признанием. Кардинал Ньюман подчеркивает эту фундаментальную истину в своих знаменитых словах, сказанных им по поводу нашей веры: «Десять тысяч трудностей не вызовут ни единого сомнения».

На уровне нашего естественного познания часто невозможно привести в соответствие фундаментальные факты. Например, мы не можем понять, как сосуществуют свобода и предопределение, — даже не можем понять, каким образом совмещается человеческая свобода с действующей благодатью. Но это не должно поколебать нашей твердой уверенности, что та и другая существуют. Точно так же остается непроницаемой тайной реальность зла в мире, созданном и управляемом всезнающим, всемогущим и бесконечно милосердным Богом. Должны ли мы отрицать существование зла, чтобы избежать этой дилеммы? Или мы должны отрицать существование Бога ради неоспоримой реальности зла? Нет, мы должны иметь мужество сказать: я вижу нечто с абсолютной достоверностью и я вижу другое также с абсолютной достоверностью. Я признаю то и другое, хотя и не знаю, как они могут быть приведены в соответствие.

Нравственность святых как предмет этики

Необходимо обратить внимание еще на один характерный признак правильного подхода к проблеме нравственного. В духе безграничной открытости по отношению к любой данности мы не хотим исключать из нашего анализа морали ни одну доступную нам нравственную ценность. Святой является совершеннейшим воплощением нравственности. То обстоятельство, что такая нравственность представляет собой новое и несравненно более высокое явление, не является для нас основанием того, чтобы исключать ее из философского анализа. Напротив, она будет образцом для нашего исследования, ибо мы должны выбирать высшие проявления нравственности для того, чтобы понять ее сущность как таковую*.

Только предубежденный может оспаривать яркое сияние христианской нравственности в святых. Этот факт в своем совершенно уникальном и новом качестве доступен любому свободному от предрассудков и здравому уму, даже еще не обретшему веру. Сколько людей было обращено той всепобеждающей любовью, тем трогательным смирением, той окончательной внутренней свободой, которую мы наблюдаем у святых! Хотя вера учит нас, что эта нравственность зависит от благодати, однако мы можем познать ее реальность с помощью света разума, и наш разум способен понять связь между этой нравственностью и ее объектом. Он может выяснить мотивы этой любви, этого смирения, этого вели-

* Даже некатолический философ Анри Бергсон признавал, что невозможно пройти мимо данности нравственности мистиков. В своей работе «*Les deux sources de la morale et de la religion*» («Два источника морали и религии»), Paris, F. Alcan, 1932 он ясно показывает, что эта нравственность отличается от любой другой нехристианской и является самой высшей и подлинной. Не разделяя его взглядов на происхождение естественной нравственности, мы тем не менее видим в его понимании уникального характера нравственности мистиков и христианских святых, которую он признает высшим и самым подлинным проявлением нравственности, свидетельство его непредубежденной открытости по отношению к действительности и его способности постигать нравственные данности.

кодушая, этого терпения и засвидетельствовать, что такая нравственность является осуществлением всего морально доброго и одновременно превосходит нравственность, будучи чем-то совершенно новым.

Включая в философскую работу нравственность святых, это уникальное воплощение истинной христианской нравственности, мы не собираемся тем самым смешивать этику с моральным богословием. Этическое исследование основано на наших естественных способностях познания и не апеллирует к сверхъестественным фактам как основе нашего познания. Подвергая рассмотрению все доступные нам в опыте нравственные данности, в том числе и нравственность святых, мы не покидаем сферы «данного» нам. Мы стремимся понять сущность этой нравственности и все факторы, определяющие ее проявление, насколько они доступны естественному свету нашего разума. Поэтому мы должны исследовать сущность ценностей, мотивирующих эту нравственность. Мы должны проанализировать роль познания в сфере этой нравственности, а также специфический характер ответов на эти ценности и лежащую в основе этой нравственности волевую ориентацию.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

I. ЦЕННОСТЬ И МОТИВАЦИЯ

Глава первая

ПОНЯТИЕ ЗНАЧИМОСТИ ВООБЩЕ

Опыт показывает, что объект, который может быть предметом нашего познания, не обязательно мотивируется нашей волей или нашими эмоциональными реакциями, такими, как радость, печаль, восторг, негодование и т. д.

Если мы спросим опечаленного человека по поводу причин его горя и он ответит: «Потому что дважды два — четыре» или: «потому что сумма углов треугольника равняется ста восьмидесяти градусам», то мы, разумеется, не примем эти факты в качестве объяснения причин его скорби. Напротив, мы предположим, что он почему-то отказывается открыть истинные причины своего страдания или же суеверно связывает эти факты с чем-то приносящим несчастье. Возможно также, что мы заподозрим у него психическое заболевание или по крайней мере невроз, при котором истинная причина его отчаяния вытеснена в подсознательное. Но в любом случае мы не можем допустить, что математические утверждения как таковые способны мотивировать его огорчение или отчаяние. Ибо они представляются нам столь нейтральными, что ничто в них не может отрицательно или положительно мотивировать эмоциональный ответ.

Напротив, понятия хорошего (*bonum*) и плохого (*malum*) обозначают свойство объекта мотивировать нашу волю или вызывать нашу эмоциональную реакцию. Пока мы не хотим ставить вопроса о том, носит ли характер *bonum* любой объект как таковой, другими словами — существуют ли совершенно нейтральные объекты. Здесь прежде всего необходимо выяснить, существуют ли объекты, представляющиеся нам нейтральными или индифферентными, по крайней мере настолько, что не обнаруживают свойства волновать нас и мотивировать нашу волю, радость, печаль, надежду и страх.

Ту особенность, благодаря которой тот или иной предмет может вызвать наш эмоциональный ответ или мотивировать нашу волю, мы назовем «значимостью». Мы сознаем, что слово «значимость» часто употребляется в другом смысле, но будем использовать его здесь в качестве технического термина для обозначения того свойства объекта, которое придает ему характер *bonum* или *malum*. Короче говоря, «значимость» понимается здесь как антитеза нейтральности или индифферентности*.

Понятие «индифферентности», без сомнения, является необходимым и важным, даже если окончательный анализ покажет, что нечто совершенно индифферентное или нейтральное не существует. Ведь осмысленным и необходимым является также понятие небытия, несмотря на то, что не-бытия не существует и мы не знаем ни одного реального объекта, о котором мы могли бы сказать, что он не существует.

Но и помимо того, что понятие индифферентности, противоположное понятию значимости, никак не является бессодержательным, нет никаких сомнений в том, что это

* Мы отвлекаемся вначале от того факта, что объект, будучи нейтральным с точки зрения наших эмоциональных ответов и нашей воли, может стать причиной радости в процессе интеллектуального исследования. Математические открытия Пифагора несомненно являлись для него источником радости. Однако это не противоречит относительной, в нашем смысле, нейтральности предметов, которые изучал Пифагор.

различие между нейтральным или индифферентным и его противоположностью — позитивной или негативной значимостью — играет большую роль в нашей жизни. Многие факты и вещи имеют для нас нейтральный или индифферентный характер и несмотря на это вполне могут стать объектом нашего познания, но не объектом нашей воли, желания или какого-нибудь эмоционального ответа, такого, как радость, печаль, восторг, возмущение и т. д.

Объект должен обладать той или иной значимостью, выведен за рамки нейтрального или индифферентного для того, чтобы иметь возможность мотивировать нашу волю или эмоциональный ответ. Недостаточно сказать: *nihil volitum nisi cogitatum* — ничто не может стать объектом воли, не будучи сначала содержанием мысли. Мы должны добавить: не обладающее значимостью для нас не может стать объектом воли. До тех пор пока предмет представляется нам совершенно нейтральным или индифферентным, он по своей сути не в состоянии мотивировать нашу волю или вызывать в нас эмоциональную реакцию.

Поэтому в области нашего опыта мы проводим четкое различие между нейтральными и значимыми объектами. Если метафизика впоследствии покажет нам, что такая индифферентность не является абсолютной, или более глубокий анализ откроет, что любой объект обладает значимостью в нашем смысле, то мы можем рассматривать ощущаемую нами индифферентность как относительную. Но это метафизическое понимание никогда не отменит существующего в нашем опыте различия между индифферентным и собственно значимым. Во-первых, оно не может стереть характерного различия между теми вещами, которые кажутся нам индифферентными и нейтральными (и поэтому неспособны возбуждать и волновать нас), и теми, которые представляются нам значимыми (и, следовательно, способны мотивировать нашу волю и эмоциональные реакции). Это различие остается реальным и содержательным даже тогда, когда индифферентный объект на более глубоком уровне обнаруживает скрытую значимость.

Кроме того, фундаментальный интерес к различению понятий индифферентного и значимого не может уменьшиться в результате того факта, что внешне индифферентный объект, если дойти до самой его сути или рассматривать его метафизически, обнаружит свою значимость. Поэтому чрезвычайно важно понять данность значимости и ее полный смысл. Если метафизика покажет нам, что любой объект фактически значим в нашем смысле, то это утверждение ни в коем случае не будет иметь тавтологического характера. Напротив, оно заключало бы в себе поразительное открытие и представляло бы собой настоящую *veritas aeterna* (вечную истину) в августиновском смысле или, говоря языком схоластической философии, аналитическое суждение второго модуса персентета.

Несомненно, связь между значимостью и нашей волей или любым эмоциональным ответом столь очевидна, что мы невзирая на механистическую или ассоциативную психологию инстинктивно предполагаем ее, когда имеем дело с действительностью, в данном случае — с мотивацией отдельной личности.

Знание этих фактов представляется нам также основанием великого открытия Фрейдом феномена вытеснения. Хотя его теоретические исходные положения, конечно, не являются результатом философского проникновения в эти факты, он тем не менее основывается на них, когда рассматривает определенные мотивации как аномальные и в этих случаях отказывается признавать содержащийся в сознании объект в качестве подлинного.

Назовем традиционно объект с позитивной значимостью хорошим, а с негативной — плохим. Совершенно необходимо с самого начала подчеркнуть: противоположность между позитивной и негативной значимостью, между хорошим и плохим является не контрадикцией, а противопоставлением. Поэтому негативная значимость — это не просто отклонение от позитивной, ибо это как раз и означало бы, что объект индифферентен или нейтрален. Как физическая боль представляет собой противоположность физическому

удовольствию и явно отличается от состояния, в котором человек не ощущает ни того, ни другого, так и негативная значимость какого-нибудь печального события не является всего лишь отклонением от значимости радостного события. Здесь имеет место диаметральная противоположность. Это относится к любой негативной значимости, ко всему плохому. Эта констатация еще не затрагивает вопроса о том, является ли причиной любой негативной значимости какой-либо недостаток объекта. Прежде чем исследовать онтологические основания негативной значимости, мы сначала должны пролить свет на соответствующие *data*, изучив природу того, что нам дано как бесспорная реальность. Однако нам удастся открыть истинный онтологический базис этого «нечто», которое мы обозначаем словами: печальный, неприятный, несчастный, плохой, злой и т. д., только *после того*, как мы полностью поймем, что оно из себя представляет. Если же мы еще до того, как обратиться к этой данности, уже имеем готовое объяснение и заведомо считаем излишним хотя бы уловить ее характер, то мы поступаем не как философы, а как педанты или слепцы, рассуждающие о цвете.

Не предвосхищая метафизической проблемы происхождения зла, мы должны здесь по-настоящему удивиться природе значимости и типу антитетичности позитивной и негативной значимости. Заявляя о том, что нашим первым делом будет исследование характера бесспорной данности позитивной и негативной значимости, мы никоим образом не ограничиваемся анализом лишь субъективных впечатлений, т. е. относительных для человеческого сознания образований. Как раз напротив, мы сосредоточимся на теме, представляющей огромный метафизический и общепhilosophический интерес, имеющей четко определенное, объективное значение. Рациональный, внутренне необходимый характер обеих данностей — позитивной и негативной значимости, или хорошего и плохого — заведомо исключает любую возможность интерпретировать их как простые «феномены».

Глава вторая

ЗНАЧИМОСТЬ И МОТИВАЦИЯ

Для того чтобы выделить различные типы значимости, нам следует начать с изучения данностей, способных мотивировать нашу волю, вызывать эмоциональные ответы или волновать нашу душу.

Если мы начинаем наше исследование с той особенности объекта, благодаря которой он мотивирует наше желание, то это не означает какого-то нового способа рассмотрения. Традиционное определение блага гласит: *bonum est quod omnes desiderant* — благо есть то, чего желают все. Однако в отличие от традиционного исходного пункта мы не будем распространять понятие мотивации или *desiderare* (желать) за пределы личностной сферы — напротив, мы будем исходить из мотивации в ее первоначальном смысле, т. е. из отношения, с необходимостью предполагающего личность. Мы используем понятие *desiderare* в смысле личностного акта, как он дан нам в опыте. Поэтому мы хотим исключить применение этого термина к целевым отношениям у живых существ, а также в сфере неживой материи, когда, например, говорится, что любой объект стремится к своему завершению.

Поскольку мы хотим исходить из непосредственно данного, из непосредственно раскрывающихся в опыте *data*, мы будем воздерживаться от любого употребления этих терминов по аналогии, которое могло бы помешать постижению специфического характера мотивации, или *desiderare*.

Опасность такого расширения значения заключается в том, что, применяя эти термины при анализе реальных объектов, в основу тем не менее закладывают безличное отношение и таким образом игнорируют их существенно личностное смысловое содержание. Многие философы могут возразить, что наш метод исключает метафизическую сферу и ограничивается психологической*. Однако мы считаем это предрассудком. Разве нечто является более метафизичным оттого, что не предполагается личности или относится только к безличным объектам?*

Этот предрассудок с очевидностью основан на смешении вещей, существующих только для человеческого сознания (что-либо призрачное или фиктивное), с личностными актами (такими, как познание, воля, любовь, радость). Эти последние вне всякого сомнения являются не только реальностями для человеческого сознания, но и одновременно объективными реалиями, актуализациями и манифестациями самой личности. Они суть реальные, сознательные сущности, настолько же далекие от чисто «психологических» реальностей, как и явления материального мира или физиологические процессы. И эти реалии не только так же объективно даны нам, как и явления материального мира, и так же, как последние, отличаются от чистых иллюзий или фикций; они, кроме того, имеют несравненно более высокий ранг, поскольку принадлежат царству духа.

Личностный характер *desiderare*

С метафизической точки зрения чрезвычайно важно избавиться от такого образа мыслей, для которого безличный

* «Психологическое принадлежит собственно онтологической и метафизической сфере» (Обращение Пия XII к Пятому международному конгрессу по психотерапии и клинической психиатрии).

** Для тех метафизиков, которые с такой опаской относятся к личностной сфере, а в безличную так влюблены, можно добавить, что личность обладает более высоким метафизическим рангом, чем любой безличный объект, и что Бог является абсолютной Личностью.

объект, безличные отношения и принципы выступают в качестве образца (*causa exemplaris*) для более высокой сферы. Если мы не преодолеем таких взглядов, мы рискуем не увидеть специфической сущности этих актов или исказить ее, сводя их к своего рода движениям и напряжениям, имеющим место только в безличном мире.

Другая опасность заключается в игнорировании их богатства, их онтологического превосходства, которое глубочайшим образом связано с их характером как сознательных сущностей. Эта опасность аналогична фрейдовскому заблуждению относительно любви, которую он считал простой сублимацией полового инстинкта. В обоих случаях метафизически ниже находящуюся данность делают *causa exemplaris* для более высокой. В обоих случаях некая целостность, данная нам в осознанном переживании, оставляется без внимания и рассматривается лишь в психологическом контексте. К области сознания относятся с пренебрежением как к недействительной. Такой подход может иметь смысл в отношении вещей, существующих только как содержание сознания, — к реальным же актам личности, таким, как познание, воля и любовь, которые являются не простым содержанием сознания, а *осознанными* объективными реальностями, он неприменим. Их характер как сознательных объектов, их онтологическое превосходство над явлениями и напряжениями в безличном мире ни на йоту не уменьшают их действительности как объективных реалий*.

Таким образом, исключая определенные расширения терминов «мотивация» и *desiderare*, мы должны расширить понятие мотивации в другом направлении. А именно, свойство *bonum* не может относиться лишь к предмету желания. Напротив, мы должны исследовать также объекты, способные вызвать в нас радость, восторг, уважение или почтение, а также те, которые могут нас глубоко взволновать. Эти переживания и акты, очевидно, не могут быть подведены под катего-

* Это совершенно не противоречит тому факту, что в человеческой личности существует определенный слой объективной реальности, который следует отделять от сознательно переживаемой сферы.

рию, обозначаемую термином *desiderare*, даже в его самом широком понимании.

Но и само слово *desiderare* (собств. инфинитив от *desidero* — *желаю*; автор субстантивирует этот латинский глагол по примеру немецкого языка и использует как существительное *желание*. — *Прим. пер.*) как таковое неоднозначно. Во-первых, мы имеем буквальный смысл, согласно которому *desiderare* — это желание обладания благом. Мы желаем попробовать блюдо, выпить вина, увидеть страну, послушать прекрасную музыку, быть вместе с любимым человеком. Во всех этих случаях *desiderare* направлено на *bona* (блага), которыми человек может обладать, которые доставляют удовольствие в строгом смысле; дело касается здесь не только вопроса о существовании данного блага, но это и специфическое присвоение, возможность стать моим. Можно сказать, это типичное желание направлено на обладание благом; его формальным объектом является обладание или наслаждение благом. Как мы увидим позже, человек может обладать многими благами, в то время как другие исключают такую возможность. Следовательно, невозможно ограничить понятие *bonum* одним этим типом — *desiderare*, суть которого в том, что мы стремимся обладать каким-либо благом и радоваться ему как своей собственности.

Desiderare может также пониматься в более широком смысле как любой положительный интерес к существованию какого-либо блага. В этом случае оно касается не только нашего стремления к обладанию благом, но и существования последнего. Его формальным объектом является осуществление еще не существующего блага. Подобная потребность содержится в любом подлинном хотении и желании. В этом смысле мы желаем здоровья нашему другу, торжества справедливости, раскаяния грешника и т. д. Эти акты связаны с будущим: либо с возникновением чего-либо, либо с продолжением его существования.

Но даже в этом более широком значении желание не совпадает полностью с нашей позитивной установкой по отношению к какому-либо благу. Радость, восторг, почтение не могут быть истолкованы как *desiderare* ни в узком, ни в широком

смысле этого слова. Ясно, например, что радость по поводу раскаяния грешника не может являться *desiderare* в строгом смысле слова, поскольку раскаяние не является тем благом, которым можно обладать, которое можно присвоить. Эта радость, напротив, связана с самим фактом раскаяния, а не с каким-либо отношением собственности, о котором здесь не может идти речи.

Но эта радость не является и желанием в более широком смысле. Ее формальный объект — это не осуществление чего-либо. Она является ответом на нечто уже существующее, уже произошедшее.

Поэтому наше исследование различных типов значимости должно включать следующий вопрос: какой смысл имеет свойственное объекту *bonum*, когда мы радуемся раскаянию грешника или восхищаемся гением Платона?

Необходимость и интеллигибельность категорий значимости

Изучение категорий значимости, которые могут мотивировать нашу волю или эмоциональные ответы, т. е. исследование точек зрения, согласно которым нечто приобретает характер значимого для нас, представляет огромный философский интерес. Кроме того, мы зададимся впоследствии вопросом: какие виды значимости являются свойствами самого объекта независимо от точки зрения, с которой мы рассматриваем его? Очевидно, этот новый вопрос, имеющий иной характер. Тем не менее анализ возможных точек зрения, согласно которым нечто может рассматриваться как благо, отнюдь не принадлежит сфере эмпирической психологии. Последняя занимается такими феноменами, как вытеснение, процесс научения, ассоциативные законы и т. д. В противоположность этому исследование различных точек зрения, согласно которым объект приобретает значимость, связано с необходимыми, в высшей

степени интеллигибельными *data*, аналогичными аристотелевским категориям высказываний.

Даже в качестве критериев теории познания эти категории выходят за рамки чисто эмпирической психологии благодаря своей интеллигибельности и крайней смысловой насыщенности. Это относится и к категориям значимости. Даже рассматриваемые как возможные критерии мотивации они оказываются столь же четко очерченными и интеллигибельными понятиями, как и понятия логики. Их большое философское значение основано на их понятности и плотности их смыслового содержания. В их лице мы имеем не психологические феномены, доступные только эмпирическому наблюдению. Мы не собираемся констатировать наличие определенных типов значимости в нашей мотивации в качестве голого эмпирического факта. Напротив, мы хотим достичь априорного* понимания того, что определенные типы значимости действительно существуют. Это понимание аналогично знанию о том, что суждения бывают категорические, гипотетические или альтернативные, либо утвердительные или отрицательные.

Однако их внутренняя необходимость и интеллигибельность исключают их только из области эмпирической психологии, но не обязательно из области рациональной психологии, занимающейся исследованием сущности. Ибо эта последняя, т. е. философская антропология, также изучает необходимые, интеллигибельные образования и стремится к априорному знанию. И все же категории значимости не могут рассматриваться — по иной причине — в качестве предмета философии человека. Последняя изучает исключительно образования, представляющие собой реальную составную часть человеческой личности. Очевидно, категории высказываний хотя и предполагают мыслящую личность, однако сами не являются реальной частью человеческого сознания. Поэтому они составляют предмет логики, а не философской антропологии. Аналогично этому катего-

* Термин «*a priori*» следует понимать здесь в смысле познания *veritatis aeternae* (вечных истин), а не в кантовском смысле.

рии значимости, т. е. точки зрения, согласно которым нечто приобретает значимый характер, не являются реальной частью человеческой души; поэтому они не могут считаться объектом рациональной психологии. С другой стороны, мы не оспариваем того, что эти феномены могут представлять интерес и для философии человека.

После того как мы рассмотрели категории значимости как основополагающие точки зрения мотивации, мы исследуем виды значимости, которые могут быть присущи объекту независимо от любого отношения к нему.

Здесь следует подчеркнуть: анализ различных типов значимости необходим не только для изучения метафизического вопроса о том, каким видом значимости обладает само по себе бытие и объект — он представляет также огромный интерес для субъекта этики. В этике чрезвычайно важна не только сущность объекта нашей воли, но и точка зрения, с которой личность обращается к объекту. Ибо критерий, в соответствии с которым мы что-то выбираем, совершенно не тождественен объективной значимости самого предмета, как нам это демонстрирует классический пример нравственно дурной установки.

Глава третья

КАТЕГОРИИ ЗНАЧИМОСТИ

**Значимое само по себе — и то, что доставляет
чисто субъективное удовольствие**

Мы начнем наш анализ различных категорий значимости, которые могут мотивировать нашу волю и наши эмоциональные ответы, со сравнения двух следующих переживаний.

Во-первых, предположим, кто-то делает нам комплимент. Возможно, мы чувствуем, что не совсем его заслужили, но он приятен нам, он нам нравится. Это не нечто нейтральное и индифферентное для нас, как, например, заявление кого-либо, что его имя начинается с буквы «т». Возможно, до этого комплимента нам говорили много других вещей, имевших нейтральный и индифферентный характер, но сейчас этот комплимент выступает на первый план по сравнению со всеми остальными заявлениями. Он является для нас приятным, он обладает признаками некоего *bonum* — короче говоря, чего-то значимого.

Предположим, далее, что мы стали свидетелями великодушного поступка, например кто-то простил совершенную по отношению к нему несправедливость. Также и в этом случае нам бросается в глаза отличие этого поступка от

какого-нибудь нейтрального акта, например одевания или прикуривания. Акт великодушного прощения представляется нам чем-то благородным и ценным; он имеет характер чего-то очень значительного. Он волнует нас и вызывает восхищение. Мы понимаем не только то, что этот поступок был совершен, но и то, что *хорошо*, что он совершен, хорошо, что этот человек поступает так, а не иначе. Мы сознаем, что этот акт значителен, что он является тем, что должно быть.

Если мы теперь сравним два этих типа значимого, то сразу же увидим существенное различие между ними. Первый тип — комплимент — только *субъективно значим*, второй же — акт прощения — *значим сам по себе*. Нам совершенно ясно, что комплимент имеет характер чего-то значительного только постольку, поскольку приносит нам радость. Его значимость основана исключительно на его связи с нашим удовольствием; будучи отделен от него, он снова погрузится в анонимность нейтрального и индифферентного.

В противоположность этому акт великодушного прощения значителен сам по себе. Мы ясно сознаем, что его значимость совершенно не зависит от того влияния, которое он оказывает на нас. Его особая значимость основана не на его отношении к нашему удовольствию. Он предстает перед нами как нечто существенно и автономно значительное, совершенно независимое от нашей реакции.

Это основополагающее различие находит выражение и в нашем языке. Значимость приятного или приносящего удовлетворение выражается с помощью предлога «для» (или требует дополнения, управляемого дательным падежом): нечто приятно *для* кого-то. Эпитеты «приятный» и «приносящий удовлетворение» могут применяться к объекту не сами по себе, но только тогда, когда они касаются человека или, по аналогии, животного. С другой стороны, эпитеты «героический», «прекрасный», «благородный», «возвышенный» совершенно не требуют предлога «для»; наоборот, они противоречат ему. Подвиг любви возвышен не *для* кого-то, как и Девятая симфония Бетховена или величественный солнечный закат прекрасны не *для* кого-то.

Внутреннюю значимость акта великодушного прощения мы обозначаем как «ценность» в противоположность значимости всех тех благ, которые вызывают наш интерес лишь потому, что приятны для нас или приносят нам удовлетворение.

Но не похожи ли друг на друга эти два существенно различных типа значимости в другом отношении? Разве доброе, прекрасное, благородное, возвышенное глубоко не трогают нас, не наполняют нас радостью и восхищением? Разумеется, они не оставляют нас равнодушными. Разве не приносит нам счастье любое глубокое переживание красоты? Разве мы не радуемся, когда чья-нибудь любовь или великодушие волнуют нашу душу? Такое блаженство, такое восхищение существенно отличаются от удовольствия, которое доставляет нам комплимент. Но отменяет ли это различие тот факт, что в обоих случаях имеет место схожая связь с радостным переживанием?

Несомненно, вещи, которые значимы сами по себе — вещи, заключающие в себе ценность — способны радовать нас. Однако анализ специфического характера радости еще яснее покажет нам существенное различие этих двух типов значимости. Он покажет, что ценность обладает значимостью независимо от своего влияния на нас.

Восхищение, взволнованность, которые мы переживаем как свидетели какого-нибудь благородного высоконравственного поступка или созерцая усыпанное звездами небо, с необходимостью предполагает осознание нами того, что значимость этих данностей совершенно не зависит от той радости, которую они нам дарят. Ибо это блаженство рождается в нашей душе именно при встрече с объектом, который значим сам по себе, который самодостаточно предстает перед нами во всем своем величии. Сущность нашего блаженства как раз и заключается в том, что мы обнаруживаем объект, который совершенно независим от нашей реакции на него и значение которого мы не можем изменить — ни увеличить, ни уменьшить, поскольку оно присуще ему не в результате его отношения к нам, а благодаря высоте его собственного ранга. Он пред-

стает перед нами как бы посланцем свыше; он возвышает нас над нами самими.

Следовательно, различие между счастьем, которое изливается на нас благодаря факту простого существования ценности, и удовольствием от чего-либо субъективного является не степенным, а типовым — это сущностное различие. Жизнь, состоящая из непрерывного потока удовольствий, источником которых является нечто субъективное, не могла бы нам подарить и мгновения той блаженной радости, которую вызывают ценность-содержащие реальности.

Поэтому различие между эгоцентрическим наслаждением, которое Аристипп считал единственным истинным благом, и счастьем, которого страстно искали Сократ и Платон, является не различием в степени, а различием в сущности*. Эгоцентрическое счастье истощает себя самим своим существованием и заканчивается скукой и пустотой. Постоянное стремление к чисто субъективным удовольствиям в конце концов замыкает нас в собственных узких границах, замуровывает нас в себе. Напротив, стремление к ценности возвышает нас, освобождает от сосредоточенности на самих себе и переносит в некий трансцендентный миропорядок, независимый от нас самих, наших мнений и сиюминутных настроений. Такое радостное переживание предполагает приобщение к значимому самому по себе; последнему присуща гармония, которую может распространять только само по себе доброе, сущностно благородное. Оно раскрывает перед нами свою светоносную силу, «консубстанциональную» (конгениальную) внутренней красоте и величию ценности. В этом необыкновенном контакте с истинно и самодостаточно значимым в себе оно является тем объектом, который укрывает и охватывает наш дух.

Во вступлении к опере Вагнера «Тангейзер», в сцене у горы Венеры, мы видим страстное желание Тангейзера вырваться из заколдованного круга жизни, требующей удовольствия ради удовольствия. Этой изоляции в собственном «я»

* Ср.: Августин, *Sermo* 179, 6.

он предпочел бы даже благородное страдание. Здесь мы сталкиваемся с некоторыми элементами стремления к чему-то самому по себе значительному, которому мы только и можем быть преданы в истинном смысле этого слова. Это стремление к контакту с действительностью, которая превосходит все эгоцентрическое и обязывает нас и помогает нам преодолевать рамки субъективных склонностей, влечений и инстинктов, коренящихся исключительно в нашей природе*, воистину составляет глубочайшую сущность человека.

Мы можем, следовательно, сказать: нас способно радовать и то, и другое — и ценность, и то, что приносит субъективное удовольствие. Но как раз природа этой радости ясно показывает существенное различие этих двух видов значимости. Истинное, глубокое счастье, вызываемое в нас ценностью, с необходимостью подразумевает знание о внутренней значимости объекта. Это счастье по своей сути является вторичным феноменом, поскольку оно совершенно не является причиной данной значимости, а лишь проистекает из нее в результате ее преизбытка. Сознание того, что великодушный акт прощения значим независимо от того, знаю я о нем или нет, радуюсь ему или нет, как раз и является причиной счастья, которое мы переживаем, сталкиваясь с подобным актом. Это счастье поэтому является чем-то второстепенным, несмотря на то, что способность дарить нам радость есть существенный признак ценностей. Более того, мы обязаны радоваться им. Ценность здесь является *principium* (определяющим фактором), а наше счастье — *principiatum* (определяемым).

* Св. Фома четко различает *delectabile* (приятное), основанное на ценности, и *delectabile*, которое связано с чем-то чисто субъективным, хотя он и не использует понятие ценности: «*Honesta sunt etiam delectabilia... dicuntur tamen illa proprie delectabilia, quae nullam habent aliam rationem appetibilitalis, nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia, et inhonesta... Honesta vero dicuntur, quae seipsis habent, unde desiderantur*» («Достойное также является приятным... но собственно приятным считается то, чего желают лишь по причине сопряженного с ним удовольствия, так что такие вещи иногда могут являться вредными и недостойными... Достойные же вещи в самих себе заключают то, что делает их привлекательными»); *Summa Theologica*, I, q. 5, ab 6 ad 2.

Если же речь идет о чем-то субъективном, то в этом случае наше удовольствие является *principium*, а присущая данному объекту как приносящему удовольствие или удовлетворение значимость — *principiatum*.

Ценности требуют адекватного ответа

Другой отличительный признак заключается в том способе, каким каждый из этих типов значимости обращен к нам. Любая вещь, заключающая в себе ценность, как бы возлагает на нас обязанность адекватно ответить ей. Мы здесь еще не говорим об уникальной обязанности, которую мы называем нравственной и которая апеллирует к нашей совести. Она основана только на определенных ценностях. Пока мы имеем в виду впечатление, производимое на нас чем-то значительным самим по себе, например красотой природы и искусства, возвышенной истиной, великолепием нравственных ценностей. Во всех этих случаях мы ясно осознаем, что объект требует от нас соответствующего ответа. Мы понимаем, что ответить на него или нет и как ответить — не нам решать, это не зависит от нашего случайного настроения. С другой стороны, вещи, приносящие чисто субъективное удовольствие, не выдвигают нам такого рода требований. Они привлекают, приглашают воспользоваться ими, но нам совершенно ясно, что мы не обязаны им отвечать и нам предоставлено решать, принять их приглашение или нет. Когда нас привлекает лакомое блюдо, мы при этом знаем, что можем по своему усмотрению уступить соблазну или преодолеть его. Нелепо говорить, что кто-то подчинился своему долгу сыграть партию в бридж и преодолел искушение помочь больному.

Требование истинной ценностью адекватного ответа суверенно, но не навязчиво. Оно апеллирует к свободному центру нашей личности*. Напротив, привлекательность

* Ср. *Августин*, *Confessiones*, VIII, 11, 27: «Мне открылось чистое достоинство целомудрия: живое, но не развязное, оно уважительно и нежно приглашало меня прийти к нему».

чисто субъективного убаюкивает нас и приводит в такое состояние, в котором мы уступаем инстинкту; она стремится лишить власти наш свободный личностный центр. Этот настойчивый вызов часто принимает характер искушения, стремится парализовать нашу совесть и грубо овладеть нами. Совершенно иным является призыв ценностей: он не имеет навязчивого характера; он обращен к нам сверху, должным образом дистанцирован; он обладает силой объективности, выдвигает требование, которое мы не можем изменить по своему желанию*.

Наконец, существенное различие этих двух категорий значимости отчетливо отражается в том, как мы отвечаем на них. Рассмотрим восхищение, с которым мы реагируем на героический нравственный поступок, и сравним этот ответ с нашим интересом к чему-либо субъективному, например к выгодной торговой сделке. Мы ясно видим, что наш ответ в первом случае носит характер самоотречения, выхода за границы того, что имеет отношение к нашему «я», определенного подчинения.

Напротив, интерес к тому, что приносит субъективное удовлетворение, говорит об изоляции в собственном «я», об отношении объекта к нам самим, к эгоцентрическому удовольствию, ради которого мы используем его. В этом случае мы не поступаем в соответствии с благом и внутренне присущей ему значимостью, как в случае восхищения героическим нравственным поступком. Интерес к торговой сделке заключается, скорее, в том, что мы приспособливаем к себе объект. Мы можем быть полностью поглощены им, можем вкладывать огромную энергию в это предприятие, отказываться ради него от многих удовольствий. Однако в этой динамической одержимости субъективным еще не

* Нейтральную необходимость согласовывать наши действия для достижения успеха с внутренней логикой интересующих нас вещей не следует путать с обязанностью самим следовать требованию ценностей. В дальнейшем мы подробно обсудим это различие.

закljučается истинного самоотречения, преданности истинно значимому, значимому самому по себе*.

Итак, мы назвали четыре признака, характеризующие фундаментальное различие между значимым самим по себе, или ценностью, и приносящим чисто субъективное удовлетворение.

Различие не в степени, а в сущности между ценностью и приносящим субъективное удовольствие

Различие между ценностью и приносящим субъективное удовольствие часто трактуется как простое степенное различие. Полагают, что различие между внутренней значимостью справедливости и лишь субъективной значимостью приятного (например, приятных свойств теплой ванны или партии в бридж) заключается только в том, что первое имеет более высокий ранг, чем второе. Фактически, такого мнения был Макс Шелер**. Очень удивительно, что Шелер, которому мы обязаны столь многими открытиями, касающимися ценностей и других этических проблем, не понял этого фундаментального различия.

Беспочвенна любая попытка свести сущностное различие между этими типами значимости к простому различию в степени. Степенное различие всегда предполагает общий зна-

* Различие между поглощенностью сделкой и преданностью ценности, очевидно, не снимается в результате того, что в обоих случаях имеет место вышеупомянутое приспособление к нейтральной, имманентной логике соответствующего объекта.

** В главе «Высшие и низшие ценности» его великого труда «*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*», 4-е изд., Franke Verlag, Bern 1954, стр. 115 («Формализм в этике и содержательная ценностная этика»), мы особенно ясно видим, что Шелер не делал этого различия. Он недвусмысленно говорит о «величине ценности «приятного», которое ощущает живое существо» и ставит ее выше ценности «полезного».

менатель. Но для этих видов значимости не существует общего знаменателя. Мы имеем здесь две совершенно разные точки зрения: в каждом случае значимость означает нечто иное.

Разумеется, как в сфере приятного, так и в мире ценностей существует определенная градация. Если мы сравним приятные свойства теплой ванны с привлекательными качествами влиятельного положения в обществе, то должны согласиться, что эти два вида субъективной значимости очень различаются по своему весу и глубине. Или сравним удовольствие человека, утоляющего жажду в жаркую погоду, с удовольствием того, кто пьет воду в нормальных условиях: мы видим явное различие в интенсивности. Мы говорим о большем или меньшем удовольствии, о поверхностном, мимолетном и более содержательном и глубоком удовлетворении.

Но даже характер этих степенных различий в сфере субъективных удовольствий свидетельствует о существенном отличии последней от сферы ценностей. Мы можем говорить о большем или меньшем удовольствии, но чисто субъективное удовольствие не позволяет нам применять понятие низшего и высшего, как это мы делаем в отношении ценностной сферы. Здесь не существует характерной иерархической структуры, наблюдаемой в мире ценностей.

Применяя определение «высшее» или «низшее» к двум приятным событиям, мы тем самым уже оцениваем их с точки зрения ценности, а не с точки зрения чисто субъективного удовольствия. Так, мы можем сказать: радость, испытываемая нами от прослушивания гайдновской симфонии — это нечто более высокое, чем удовольствие от хорошей пищи. Более высокое означает здесь более благородное и, очевидно, является суждением о двух переживаниях с ценностной точки зрения.

Важно понять следующее: характер ценностной значимости столь фундаментально отличается от характера субъективного удовольствия, что заранее исключена возможность сравнения по степени. Ведь сравнение предполагало бы некий общий знаменатель. Если бы нас спросили, считаем

ли мы определенный оттенок красного цвета более интенсивным, чем головная боль, от которой мы страдаем, то наш ответ был бы таким: с точки зрения интенсивности мы можем сравнивать цвет только с другим цветом, а головную боль — только с другой головной болью, но не можем сравнивать первое со вторым. У цвета и боли нет общего знаменателя, необходимого для степенного различия.

Различие между обеими категориями значимости еще более значительно, чем между цветом и болью. Содержание значимости в том и другом случаях столь разное, что мы напрасно пытались бы найти общий знаменатель, позволивший бы нам сравнивать с точки зрения степени.

Мы несколько не приближаемся к миру ценностей, проходя различные ступени чисто субъективного удовольствия — от самого слабого, мимолетного и поверхностного до самого интенсивного и важного. Притягательная сила королевского венца для Макбета, глубокое удовлетворение его гордыни и тщеславия, которое доставила ему королевская власть, ничуть не ближе к значимому самому по себе, чем приятные свойства теплой ванны. Они столь же далеки от скромной ценности остроумного замечания, как и от высокой ценности великодушного акта прощения. Таким образом, сфера субъективных удовольствий имеет свою шкалу, а сфера ценностей — свою иерархию; в той и другой мы обнаруживаем степенные различия, хотя они и имеют совершенно разный смысл. Однако именно рассмотрение соответствующих степенных различий ясно показывает, что различие между двумя этими категориями значимости ни в коем случае нельзя сводить только к степенной дифференциации*.

* Аристипп, который в качестве неиндифферентного признавал исключительно приятное, очень логично не использует понятие «высокого» и «низкого». В качестве единственных критериев предпочтения одного удовольствия другому он признает: 1. интенсивность; 2. продолжительность; 3. вопрос о том, имеет ли данное удовольствие неприятные последствия; 4. легче ли оно достижимо, чем другое. Все эти точки зрения полностью принадлежат сфере чисто приятного. Они не предполагают другого рода значимости.

Тот факт, что различие между ценностью и субъективным удовольствием является сущностным и ему соответствуют два разных смысловых содержания, выражается прежде всего в конфликте между *соблазном* приятного и *требованием* ценности. В подобной ситуации мы ясно осознаем, что должны выбирать между двумя несовместимыми вещами. Например, кому-то угрожает опасность нравственного свойства, и мы можем ему помочь. Поставленная на карту объективная ценность открыта нашему духовному взору, мы понимаем требование оказать помощь этому человеку. Но при этом мы должны отказаться от намеченного на это время развлекательного мероприятия. В этом конфликте мы полностью сознаем, что эти две категории значимости совершенно не совместимы; этот конфликт в корне отличен от тех случаев, когда мы вынуждены выбирать между двумя ценностями: например, между желанием закончить важную работу и необходимостью помочь другу. В последнем случае мы сравниваем обе ценности и выбираем более высокую. Конфликт здесь заключается в выборе между двумя возможностями, которые исключают друг друга только потому, что не могут быть одновременно осуществлены. Обе рассматриваются с одной и той же точки зрения, обе апеллируют к одному и тому же центру в нас. Напротив, в первом случае речь идет о борьбе между совершенно различными точками зрения; здесь сталкиваются два мира, каждый из которых обращен к совершенно иному слою в нас. Если мы решаем помочь находящемуся в опасности человеку и тем самым поступить в соответствии с ценностью и ее требованием, то мы при этом отказываемся уступить *соблазну* участвовать в празднестве. Мы преодолеваем свое стремление к субъективному удовольствию. Мы сознаем, что чисто субъективно значимое как таковое не имеет веса в сравнении с требованием ценности. Если же мы вместо этого решаем пойти на многообещающее праздничное мероприятие, то тем самым мы исключаем ценностную точку зрения. В этой борьбе любая победа — это победа общего типа значимости, а не только конкретной возможности.

Таким образом, мы видим: различие между тем, что доставляет чисто субъективное удовольствие, и ценностью является сущностным, а не степенным. Возможно, одна и та же вещь интересует нас с обеих точек зрения. Возможно, один и тот же объект одновременно приятен и значим сам по себе. Однако это совпадение ни в коей мере не уменьшает принципиального различия между тем и другим.

Причина, по которой Шелер не заметил сущностного различия между ценностью и субъективным удовольствием, заключается в том, что он четко не отделял вопроса о различных точках зрения значимости в нашей мотивации от вопроса о значимости самого по себе объекта, независимо от любой мотивации. Тот факт, что ни один объект не лишен определенной ценности, может помешать нам понять существенное различие этих двух точек зрения. Однако категория субъективного удовольствия связана не с объектами, которые сами по себе не обладают другой значимостью, а с определенной точкой зрения, с которой мы относимся к данным вещам. Поэтому здесь неуместно возражение, заключающееся в том, что развлекательное празднество тоже имеет ценность. В том случае, когда мне приходится выбирать между посещением празднества и оказанием помощи находящемуся в большой опасности человеку, в конфликт вступают не ценность оказания помощи, с одной стороны, и ценность посещения праздничного мероприятия — с другой, а две разнородные точки зрения. Решение пойти на праздник, несомненно, принимается с точки зрения исключительно субъективного удовольствия. Если же я решаю помочь больному, определяющей точкой зрения является ценность.

Обыкновенный вор не считает тот факт, что он разбогател, большей ценностью, чем собственность своего ближнего. Его совершенно не интересует вопрос о том, значимо ли нечто само по себе или нет. Он подходит к вещам исключительно с точки зрения субъективного удовлетворения своих потребностей.

Предпочтение

Любая попытка объяснить нравственно предосудительное поведение предпочтением более низкой ценности более высокой обречена на неудачу. Во-первых, нельзя утверждать, что любой поступок проистекает из акта предпочтения. Существует много случаев, когда стремятся к какой-нибудь цели, пренебрегая ценностью, совершенно не рассматривая вопроса о том, что именно предпочтительнее. Например, кто-то мстит, убивая своего врага; в это поступке выражается презрение к высокой ценности человеческой жизни. Очевидно, совершенно ложно толкование этого поступка как предпочтения удовлетворения своей мстительности — жизни своего врага. Для такого человека речь отнюдь не идет о сознательном сравнении, взвешивании двух ценностей. Напротив, он принимает простое решение утолить свою жажду мести, совершенно не заботясь о ценности человеческой жизни. Если же нам скажут, что в его решении убить врага заложено имплицитное предпочтение удовлетворения мстительности жизни его жертвы, то мы ответим, что термин «предпочтение» употребляется в двойном значении. В первом случае он понимается как сознательный акт, в результате которого мы выбираем между двумя или несколькими возможностями, сравниваем их по значимости и отдаем одной из них предпочтение по причине ее более высокой значимости. В нашем примере не может быть речи об этом — подлинном — смысле «предпочтения». В другом случае под «предпочтением» подразумевают то, что любое решение фактически исключает иные возможности, знаем мы о них или нет, осознаем их или нет. Термин «предпочтение» используется здесь только в переносном смысле, когда мой разум выбирает между безграничным числом возможностей и я, утверждая, что нечто является, например, столом, исключая возможность, что этот объект является домом, человеком и т. д. Очевидно, такое употребление терминов «выбирать» и «предпочитать» некорректно. Если мы ограничимся подлинным смыслом предпочтения, то должны при-

знать, что причину поступка, решения или ответа невозможно искать в только что рассмотренном акте предпочтения. При обыкновенном воровстве нет предпочтения ценности обладания деньгами священному праву собственности — напротив, его причиной является равнодушие к ценностной точке зрения как таковой; оно обуславливает безразличие к ценности собственности, сопряженное с безудержным стремлением к субъективным удовольствиям. В случае конфликта, когда человек колеблется между искушением воровства и голосом совести, призывающим его к уважению собственности ближнего и предостерегающим от неправого поступка, не может быть никакого сравнения обеих возможностей с одной и той же точки зрения, на основе одного и того же знаменателя — речь может идти только о явном столкновении двух различных точек зрения, двух жизненных ориентаций, о которых говорит бл. Августин (*De civitate Dei*, XIV, 4).

Кроме того, если бы действительно в предпочтении более низкого блага более высокому выбор был основан на общем знаменателе, а именно на точке зрения ценности, то было бы невозможно объяснить, почему было выбрано более низкое благо вместо более высокого. Если речь на самом деле идет об одной и той же точке зрения, то должна быть причина, по которой более низкое — согласно этому критерию — тем не менее оказывается предпочтительнее более высокого.

Если человек с одной и той же точки зрения выбирает между двумя возможностями (например, когда ему предлагают за одинаковую работу разную оплату и он выбирает меньшую), то мы пытаемся выяснить, какая еще побудительная причина может объяснить его выбор. Нам представляется само собой разумеющимся, что никто с одной и той же точки зрения и согласно одинаковому критерию не выберет менее значительное, если только не существует возможности по-иному взглянуть на это менее значительное или — можно сказать и так — не существует иного фактора, резко изменяющего положение весов.

Предпочтение в результате смешения

Могут возразить, что предпочтение более низкого блага основано на заблуждении. На этом основании Сократ рассматривал заблуждение как корень любого нравственного зла. На это следует ответить, что заблуждение в этом контексте может иметь два разных значения. Первый тип заблуждения заключается в смешении одного объекта с другим, или в непонимании его истинного характера. Мы доверяем ребенка человеку, думая, что он святой, а он в действительности является тартюфом. Мы предлагаем другу ядовитые грибы, не зная о том, что они ядовиты. Этот тип заблуждения представляет собой тот тип незнания, который Аристотель с полным правом приводит в своей «Никомаховой этике» как причину невольных проступков. Однако эта форма заблуждения заставляет нас делать то, что в действительности совершенно отличается от того, что мы намеревались делать и думали, что делаем. Следовательно, она снимает с нас ответственность за наши действия или в значительной мере изменяет ее, если заблуждение является результатом легкомыслия.

Подобное заблуждение может даже обосновать наш выбор зла вместо добра в тех случаях, когда мы считаем зло более высоким благом — например, когда мы доверяем воспитание ребенка человеку, которого считаем святым, хотя на самом деле он лицемер, вместо того чтобы отдать его надежному, честному человеку, хотя, конечно, и не святому. Но этот вид заблуждения не является, очевидно, корнем нравственного зла, так как человек, совершающий нечто объективно дурное вследствие подобного заблуждения, поступает нравственно правильно, насколько это касается его интенции. Другими словами, в соответствии со своим представлением о действительности он делает правильный выбор.

Предпочтение в результате невосприимчивости к ценностям

Другой тип заблуждения имеет совершенно иную природу. Он является результатом того, что мы можем назвать «ценностной слепотой»; например, о ней может свидетельствовать следующее заявление: «Я не понимаю, почему распушенность является чем-то плохим с точки зрения морали» или непонимание ценности человеческой жизни, которое демонстрирует Раскольников в романе Достоевского «Преступление и наказание». Эта невосприимчивость к ценностям играет важную роль в качестве причины нравственно дурного и часто является действительным основанием предпочтения более низкого более высокому. Типичный пример такой ценностной слепоты демонстрирует Патриций, отец бл. Августина, отправивший своего сына учиться в выдающуюся в интеллектуальном отношении, но в нравственном отношении опасную школу, поскольку он считал блестящее образование более высоким благом, чем нравственную чистоту. Но можем ли мы отвечать за подобную невосприимчивость к ценностям? Если бы она была таким же дефектом, как дальтонизм, врожденным недостатком, то никто бы не отвечал за нее и свое нравственно извращенное поведение. Но речь здесь не идет о такого рода незнании, которое делает проступок ненамеренным проступком.

Ценностная слепота никоим образом не является следствием особенностей темперамента, она есть результат гордыни и чувственности. Ибо здесь отношение к действительности определяется не ценностной, а иной точкой зрения, а именно: как удовлетворить свою гордыню и чувственность? Это делает нас невосприимчивыми к определенным ценностям.

Следовательно, дуализм обоих критериев значимости фактически является необходимым условием понимания, каким образом возможно предпочтение более низкого более высокому. Проблемой невосприимчивости к цен-

ностям мы подробнее займемся в дальнейшем. Здесь достаточно ее простого упоминания, чтобы доказать несостоятельность любой теории, которая признает только один знаменатель значимости или один критерий, т. е. интерпретирует субъективное удовольствие просто как более низкую ценность или рассматривает различие между ценностью и тем, что приносит только субъективное удовлетворение, лишь как степенное.

Мы сказали, что Шелер попытался ограничить расхождение этих категорий различием в ранге, но должны однако добавить, что он по крайней мере никогда не пытался принизить значимое само по себе, объединяя его в некий утонченный тип субъективных удовольствий, хотя и истолковывал приятное как более низкий ценностный тип*.

Ошибочные взгляды Шелера и Аристиппа противоположны и имеют различный характер

Шелер пытался свести любую значимость к самостоятельной значимости, т. е. к ценности. Он игнорировал субъективное удовольствие как независимую категорию со своим собственным *ratio* и усматривал источник всякой мотивации в ценности объекта. В этом отношении он занимал позицию, диаметрально противоположную позиции Аристиппа, отрицавшего любую значимость помимо субъективного удовольствия и значимое само по себе считал чистой иллюзией.

* Даже если совершается ошибочное отождествление, все-таки очень важно, какой именно уровень реальности приносится в жертву: если, например, кто-то отрицает различие в характере априорных и эмпирических истин, то все равно имеет большое значение то обстоятельство, считает ли он любой случайный факт столь же необходимым и интеллигибельным, как и *veritas aeterna*, или заявляет, что любая истина относится к эмпирическому разряду. Между крайним рационализмом и радикальным эмпиризмом существует большое различие, хотя общим для них является то, что они игнорируют сущностную разнородность этих двух форм познания.

И тем не менее ошибочные взгляды Шелера и Аристиппа нельзя ставить на одну доску, несмотря на то, что оба пытались свести к одной категории то, что в действительности является двумя, коренным образом отличающимися друг от друга, формами значимости. Философ, который не признает помимо субъективного удовольствия никакой другой категории значимого, имеет крайне искаженное представление о мире; он лишает Космос существенной субстанции. Противоположная позиция Шелера, согласно которой существует лишь ценность, вообще не исключает из Космоса никакой субстанции. Несмотря на свое заблуждение, Шелер остается в глубоком согласии с сущим, от которого в конечном счете зависит все.

Ценность — это истинное, действительное, само значимое. В иерархии фундаментальных понятий она занимает совершенно иное место по сравнению с субъективным удовольствием. Как мы еще увидим более детально, она принадлежит к таким конечным данностям и понятиям, как бытие, истина, познание, которым невозможно дать определение и существование которых нельзя отрицать, не вводя их незаметно опять. По этой причине совершенно безуспешна попытка Аристиппа устранить всякий объективный критерий и признавать только субъективную значимость. С редкой последовательностью уничтожив все остальные мерила, кроме шкалы удовольствий, он предостерегает от того, чтобы следовать, как животное, своим инстинктам и советует нам исследовать объект, прежде чем его избирать, с тем чтобы увидеть, дает ли он нам самое сильное и продолжительное удовольствие. Разумному стремлению к удовольствиям он противопоставляет неразумную уступчивость соблазнам и искушениям и утверждает, что такое разумное стремление является более мудрой позицией, которой мы должны придерживаться.

Но почему мы должны быть мудрыми? Если чисто субъективное удовольствие является нормой, зачем осуждать человека, который утверждает, что он лучше уступит любому инстинкту, не заботясь о том, что, возможно, что-то

другое принесет ему большее удовольствие. Очевидно, Аристипп помимо удовольствия предполагает существование еще одной объективной нормы: ценности мудрости в смысле разумного, систематического стремления к удовольствию в противоположность животной и неразумной охоте за ним. Эта норма не зависит от того, приносит ли она большее или меньшее субъективное удовольствие. Следовательно, здесь предполагается понятие ценности в совершенно всеобщем и формальном смысле. Разумеется, здесь не идет речь о нравственных ценностях. Но рекомендуя нам систематическое, разумное стремление к удовольствию в качестве идеала, в качестве того, чего мы должны стремиться достичь, он имплицитно утверждает, что мы должны объективно предпочесть этот идеал, что должно быть так, а не иначе; тем самым предполагается по умолчанию понятие ценности и значимого самого по себе.

В этике чрезвычайно важно понять сущностное различие между этими двумя категориями значимости. Хотя ценность и является сущностью объективно значимого, тем не менее мы должны ясно видеть и другую категорию — субъективно значимое. Ибо невозможно полностью понять истинный характер ценности без ясного понимания другой категории.

Субъективное удовольствие в нашей мотивации

Кроме того, необходимо увидеть, что категория субъективного удовольствия играет решающую роль в нашей мотивации. Если поведение человека явно мотивировано субъективным удовольствием, нельзя утверждать, что в действительности эта мотивация основана на некой ценности. Во многих конкретных ситуациях человеческое поведение мотивируется не ценностным критерием. Существуют даже определенные типы людей, которым известен только

вид значимости, названный нами чисто субъективным удовольствием. Человек, полностью находящийся во власти своей гордыни и чувственности, не знает иного источника мотивации, иной точки зрения, с которой бы нечто приобретало для него значимый характер, кроме исключительно субъективного удовлетворения. Тип Каина—Яго, Ричард III, Дон Жуан — каждый из них все рассматривает только с той точки зрения, может ли это удовлетворить его гордыню и чувственность. Их ни в малейшей степени не интересует вопрос о том, имеет ли данный объект ценность, значим ли он сам по себе или нет. Они даже не утруждают себя размышлением о том, не является ли он объективно подлинным благом для них, не отвечает ли он их истинным интересам. Их поведение не ориентировано даже на объективный критерий блага для них самих, а исключительно на их субъективное удовольствие. Их воля никогда не мотивируется объективной нормой, никогда не пробуждается их интерес к ней. Это приятно мне; это тешит мою гордыню, мою чувственность. Это утоляет мои влечения и прихоти, все равно — законны они или нет: это единственная форма значимости, признаваемая подобными людьми. Подчеркивая отсутствие какой-либо объективной нормы у таких людей и говоря, что их не заботит даже то, совпадает ли занимающее их с их истинными интересами, мы подходим к третьему фундаментальному типу бопит, который следует отделять как от ценности, так и от чисто субъективного удовольствия. Исследование этого третьего типа значимости, который очень важен и сам по себе, прольет дополнительный свет на только что рассмотренный вопрос.

Объективное благо для человека

Размышляя о благодарности и ее действительном объекте, мы открываем, что оказанное нам благодеяние, за которое мы благодарны, не может рассматриваться ни с точки зрения лишь субъективного удовольствия, ни с точки

зрения значимого самого по себе. Благодеяние оказывается объективным благом для меня, тем, что объективно совпадает с моими истинными интересами, что благотворно влияет на меня и ориентировано на «мое благо». Моя благодарность относится к нравственно благородному поведению моего благодетеля, проявляющемуся в оказании мне благодеяния. В отличие от благодарности мое восхищение или уважение мотивируется исключительно чем-то значимым самим по себе: нравственной ценностью поступка благодетеля, его великодушием и добротой. В благодарности нравственная ценность является больше необходимым условием, нежели ее формальным объектом. Я могу восхищаться хорошими в нравственном отношении качествами человека, оказавшего помощь другому, точно так же, как и в том случае, когда это благодеяние оказано мне. Но благодарность предполагает, что помощь оказывается мне или тому, с кем я настолько солидарен, что все, что происходит с ним, я рассматриваю как свое личное дело. В этом случае речь идет о новой, третьей категории значимости, которую мы назовем «объективным благом для человека».

Если человек избежал угрожавшей его жизни опасности или освободился из заключения, то его радость, его благодарность Богу несомненно связана с этим видом значимости, который мы обозначили как объективное благо для человека. То, что его волнует, то что наполняет его сердце благодарностью, — это вновь подаренная ему жизнь или свобода. И это имеет характер объективного блага для него. Оно отличается, с одной стороны, от значимого самого по себе, от ценности, а с другой — от субъективного удовольствия.

К полученному мной дару, например моей свободе, я не отношусь как чему-то чисто субъективному: он может показаться таковым преступнику, которому удалось бежать. Напротив, я рассматриваю его как нечто объективно ценное для меня, позитивное по своей природе, как то, что совпадает с моими интересами. Он имеет характер манифестации Божественной доброты и любви.

С другой стороны, он четко отличается и от значимого самого по себе. Жизнь и свобода рассматриваются здесь не только в их внутренней ценности, но и как огромный подарок *мне*. Когда я поклоняюсь бесконечной доброте и милосердию Божьему, благодаря которым я получил эти блага, то я, без сомнения, отвечаю на нечто само по себе значимое, на бесконечную ценность. То же самое имеет место, когда меня трогает нравственная доброта какого-нибудь благодетеля человечества. В этих случаях я реагирую не на значимость, относящуюся к субъекту, а на чистую значимость в себе. Напротив, в значении, которое имеет для меня моя жизнь, свобода, здоровье, заключается существенное отношение к моей собственной личности: они объективно значимы *для меня*.

Объективное зло для человека

Характер этого *bonum mihi* (блага для меня) как категории значимости, отличающейся как от ценности, так и от субъективного удовольствия, обнаруживается также и при рассмотрении его негативной противоположности — объективного зла для человека, например формального объекта человеческого прощения.

Кто-то несправедливо поступил со мной; друг предал меня. Прощая, я отчетливо сознаю, что это прощение относится только к несправедливости, которая была совершена по отношению ко мне. Оно касается объективного зла, причиненного мне, а не нравственно *недостойного*, которое как бы воплотилось в этом поступке. Нравственно *недостойное*, которое является хулой на Бога, не может быть объектом человеческого прощения. Я не могу устранить *недостойное*, я могу устранить только совершенную по отношению ко мне несправедливость. Например, я говорю: «Я извиняю тебя; пусть тебе простит Бог». Прощение Бога относится к вине, коренящейся в нравственно *недостойном*. Мое извинение, напротив, направлено на поведение обид-

чика постольку, поскольку последнее представляет собой объективное зло для меня. Это проявляется также и в том, что я могу простить только несправедливость, прямо или косвенно совершенную по отношению ко мне: косвенно — в том случае, когда кто-то причиняет зло человеку, особым образом связанному со мной. Я не могу простить ни Иуде его предательство, ни Каину убийство Авеля.

Мы можем одинаково возмущаться как несправедливости, совершенной по отношению к нам, так и несправедливости, совершенной по отношению к нашему ближнему, ибо возмущение есть ответ на нравственную недостойность несправедливости. Но наше прощение может относиться только к несправедливости, совершенной по отношению к нам, так как оно касается несправедливости только постольку, поскольку она представляет собой объективное зло для нас.

Человеческое и Божественное прощение

Объектом человеческого прощения является нанесенная нам обида, объективное зло для нас; напротив, нравственную недостойность несправедливости может простить лишь Бог или его представители, которым Христос дал право накладывать обязательства и отпускать грехи. Так, св. Стефан, претерпевший мученическую смерть, молил Бога простить его убийц.

Нам возразят, что мы можем простить человека только тогда, когда он виновен в том, что совершил по отношению к нам несправедливость. Если же он не намеренно причинил нам объективное зло, то нам нечего прощать. Он должен быть ответственен за причиненное зло и его поведение также должно быть нравственно дурным. Поэтому нельзя говорить, что в своем прощении мы не касаемся нравственно недостойного, поскольку это последнее как раз предполагается, если совершенное по отношению к нам зло должно стать объектом нашего прощения.

Конечно, прощение подразумевает ответственность человека, причинившего нам объективное зло. Объектом прощения всегда является добровольное и сознательное поведение нашего ближнего — это так, независимо от того, заключается ли нанесенная нам обида исключительно в недружелюбном, враждебном или несправедливом поступке, либо в поступке, последствия которого представляют собой явное объективное зло для нас.

Но это совершенно не влияет на тот факт, что наше прощение относится к поведению обидчика лишь постольку, поскольку оно имеет негативную значимость объективного зла для нас, а не потому, что оно имеет негативную значимость в качестве нравственно недостойного, которое может простить только Бог. Очевидно, уничтожение враждебности или дисгармонии, осуществляемое нашим прощением, относиться лишь к негативной значимости объективного зла для нас, а не к нравственной недостойности. Заключающиеся в последней дисгармония и хула на Бога никак не устраняются посредством нашего прощения обидчика; устранение дисгармонии происходит в результате его раскаяния и последующего прощения его Богом.

То обстоятельство, что один и тот же поступок объективно обладает обеими значимостями — если это враждебный акт, то он достоин как таковой и имеет характер объективного зла для человека — не устраняет различия между этими двумя измерениями значимости и нисколько не влияет на то, что мой акт прощения относится только к одному виду негативной значимости: к объективному злу для меня. Причиной путаницы является необходимая взаимосвязь этих двух сфер значимости, поскольку эта связь основана на том факте, что объектом нашего прощения является человеческий поступок. Этому враждебному, недружелюбному, несправедливому акту, который направлен против объективного блага ближних, пренебрегает им и даже стремится нанести ущерб или уничтожить его, всегда присуща нравственная недостойность. Таким образом, объект нашего прощения не только по сути своей

нравственно недостойный, но мы и сознаем это совершенно отчетливо. И тем не менее наше прощение относится к этому несправедливому поступку лишь постольку, поскольку он совершен по отношению к нам, а не потому, что ему присуща нравственная недостойность. Предшествующие исследования проясняют существенное различие между этими двумя типами значимости.

Связь ценности и объективного блага

Проведенный нами анализ объекта прощения позволяет лучше увидеть отличие объективного блага для человека от внутренней значимости ценности или недостойного. На это отличие несколько не влияет ни тот факт, что и то и другое проявляется в одном и том же акте, ни существующая между ними глубокая и необходимая связь*.

Однако эта связь заключается не только в том, что один и тот же объект случайно становится носителем обеих категорий значимости. Они не существуют независимо друг от друга. Но это несколько не стирает различия между ними, его сущностный смысл совершенно не меняется**.

* Также и во многих других случаях мы обнаруживаем очень тесную связь категорий, которую не следует считать тождеством. Например, тот факт, что любой волевой акт подразумевает акт познания, не снимает существенного различия между тем и другим, и это в еще большей мере относится к различию между данными типами значимости. Существование любого объекта предполагает в нем сущность, но это никоим образом не устраняет различия между ними. Точно так же различие между действием и потенцией не устраняется в результате того, что мы фактически обнаруживаем в каждой конкретной вещи действие и потенцию и что любая потенция предполагает предварительное действие.

** Различие между объективным злом для человека и недостойным четко охарактеризовал в своей «Исповеди» (V, 12) бл. Августин: «Мое сердце ненавидело их, но не ненавистью совершенных (Пс. 138, 22). Ибо то, что я претерпел от них, я ненавидел, возможно, больше, чем несправедливость, которую они совершали по отношению к каждому... Но в то время я больше боролся против злых ради себя, чем желал ради Тебя того, чтобы они стали добрыми».

Традиционное понимание *bonum* обычно связано с той категорией значимости, которую мы называли «объективным благом для человека», по крайней мере если речь идет о мотивации. Когда Сократ учит, что лучше пострадать от несправедливости, чем совершить ее, то, очевидно, он имеет в виду, что пострадать от несправедливости — это лучше для человека. Он не просто имеет в виду, что первое лучше второго в моральном отношении, ибо это азбучная истина. Само собой разумеется, что совершение несправедливости — это нравственное зло, в то время как вызванное ею страдание ни в коем случае не является чем-то нравственно плохим. С точки зрения ценности первое (пострадать от несправедливости) не лучше — просто первое является плохим, а второе таковым никак не является. Но сравнительная степень, предполагающая общий знаменатель для того, чтобы иметь возможность рассматривать нечто как большее зло, как раз исключает нравственную ценность в качестве возможного общего знаменателя, поскольку совершение несправедливости является очевидным нравственным злом, в то время как страдание от нее лежит вне сферы нравственности. Разумеется, предметом этики может стать и вопрос о том, каким образом мы переносим совершенную по отношению к нам несправедливость. Однако это не является проблемой, лежащей в основе утверждения Сократа.

Смысл его учения основан на понимании того, что для человека большим злом является нравственная вина, чем страдание. Мерилом этой сравнительной степени — «лучше» — является не нравственная ценность, а объективная значимость объекта для человека; мы называли ее «объективным благом для человека». Она означает здесь, что с точки зрения конечных, истинных интересов человека для него лучше пострадать от несправедливости, чем самому ее совершить. Поскольку мы установили, что утверждение Сократа не может быть истолковано как указание на ценность — ни на нравственную ценность, ни на какой-либо иной тип значимого самого по себе — то теперь нетрудно увидеть, что оно не относится и к чисто субъективному удовольствию.

Сущностное различие между объективным благом и чисто субъективным удовольствием

Аристипп наверняка бы не принял сократовского утверждения. В качестве единственного критерия он допускал только субъективное удовольствие. Стрaдание от несправедливости он рассматривал бы как зло, в то время как совершение несправедливости не причинило бы зла, если бы нам удалось избежать наказания. В соответствии с его воззрением пострадать от несправедливости будет злом не из-за несправедливости, а исключительно потому, что это именно страдание. Законно пострадать, лишиться удовольствий также было бы большим злом. Для него безразлично, является ли страдание следствием несправедливости или заслуженным наказанием. В гедонизме совершенно отсутствует объективный элемент сократического понятия *bonum*. Для Аристиппа он равнозначен субъективному удовольствию. Только в одном случае он склоняется к некой объективной иерархии: в вопросе о том, каким образом — разумным или неразумным — следует стремиться к удовольствиям. Глупец предается наслаждению животным, инстинктивным образом; мудрый выбирает субъективно удовлетворяющий объект в соответствии с упомянутыми принципами интенсивности, продолжительности и т. д.

Таким образом, согласно сократовскому воззрению содержание понятия *bonum* не тождественно чисто субъективному удовольствию. Его теза была бы абсурдна, если бы был прав Аристипп со своим утверждением о том, что не существует иной значимости, кроме приятного или субъективно удовлетворяющего. Сократическое понятие блага, несмотря на свою связь с человеком, содержит элемент ориентации на объективное, позволяющий определить действительный ранг того или иного зла независимо от того, доставило оно неприятности или нет. Сократовское положение не имело бы силы без этого объективного критерия, превосходящего чисто субъективное удовлетворение.

Однако не следует путать различие между аристипповским и сократовским понятиями *bonum* с различием между истинным и только кажущимся благом. В каждом объекте мы можем различить его объективную реальность и его чисто субъективное проявление. «Объективный» означает, что нечто в действительности является тем, чем оно кажется. Мы противопоставляем эту объективную реальность простой кажимости, не соответствующей действительности.

Это различие касается как чисто субъективного удовольствия, так и объективных благ для человека. Например, кто-то решил, что бутылка с уксусом наполнена вином, и рассматривает ее как источник удовольствия. Только отпив из нее, он поймет, что это не так. Существуют вещи, который действительно могут доставить нам удовольствие, и другие вещи, способность которых сделать это лишь иллюзорна, поскольку объективно они не приносят радости. Эта видимость обусловлена либо ошибочным выбором объекта, либо заблуждением относительно его действительного характера. Ребенок считает курение чем-то приятным, однако, попробовав покурить, он заболевает и испытывает неприятные ощущения. В этом случае различие между объективным и субъективным связано не с видом значимости, а лишь с вопросом о том, обладает ли объект на самом деле соответствующим типом значимости или это только так кажется. Мы можем подразделить вещи на те, которые действительно являются объективным благом для нас, и те, которые лишь кажутся таковыми. Если нам не удастся достичь того, к чему мы стремились, мы часто думаем, что эта неудача является большим объективным злом для нас. Случается, что впоследствии мы видим, что она в действительности была благом для нас. Например, человек расстался с другом, имевшим на него большое влияние; он думает, что эта потеря является большим несчастьем, объективным злом для него. Позднее ему становится ясно, что друг дурно влиял на него и разрыв с ним фактически был объективным благом.

Таким образом, поскольку оно затрагивает существо самой значимости, это различие между чисто субъективным

удовольствием и объективным благом для человека не совпадает с различием между объектом, обладающим одним или другим видом значимости, и объектом, который лишь кажется обладающим соответствующим видом значимости. Несмотря на то что значимость, названная нами «объективным благом для человека», исторически доминировала в понятии бопит, она на самом деле является вторичной по сравнению с данностью ценности. Под термином «вторичный» мы не имеем в виду то, что она может быть сведена к значимому самому по себе или выведена из него — мы хотим лишь сказать, что она уже предполагает ценность и что значимое само по себе имеет абсолютный примат. Последнее выражается также в том, что любое объективное благо для человека с необходимостью предполагает значимое само по себе, ценность.

Для того чтобы утверждать, что нравственный проступок является большим злом для человека, чем понесенный им ущерб от несправедливости, необходимо уже познать нравственную ценность. Как бы мог Сократ заявлять, что взять на душу нравственный грех хуже для человека, чем пострадать от несправедливости, если бы он уже не видел внутреннюю значимость нравственной ценности? Если бы Сократ аргументировал следующим образом: совершение нами несправедливого поступка доставило бы нам неприятности, например сделало бы нашим врагом человека, которому мы причинили зло, или заставило вступить в конфликт с законом, — то он не нуждался бы в понимании нравственной недостойности несправедливости для того, чтобы считать ее большим злом для человека.

Но аргументы Сократа были другими. В основе тезиса Сократа лежит не то, что выражено в поговорке: честность — лучшая политика. Не возможные последствия нашего несправедливого поведения, а безнравственность определяющей его установки — вот что делает его большим злом.

Объективное благо предполагает ценность

Поскольку несправедливость как таковая нравственно недостойна, она одновременно является объективным злом для человека, а не наоборот: оттого, что она является объективным злом для человека, она становится и нравственно плохой. Чтобы понять, что несправедливость представляет собой нечто плохое или негативное, нам не нужно предварительно узнавать, является ли она или нет объективным злом для человека. Мы можем это непосредственно увидеть, познавая сущность несправедливости. Но для того чтобы понять, что она является объективным злом для человека и даже большим злом, чем явное страдание от совершенной по отношению к нам несправедливости, мы должны сначала постичь ее внутреннюю недостойность.

Великое открытие Сократа и его вклад в познание — предвосхищение Господних слов: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16, 26) — заключается как раз в том, что он увидел, что нравственная чистота благодаря своей ценности представляет собой более высокое благо для человека, чем обладание любым другим благом, приносящим удовольствие и счастье. Иначе говоря — чтобы слишком не удаляться от сократовского положения: быть нравственно виновным — это большее объективное зло для человека, чем любое страдание.

Сократ горит желанием показать: несправедливость из-за своей внутренней недостойности является также величайшим объективным злом для человека, и это последнее является таковым в результате своей внутренней недостойности*. Когда наша совесть заставляет нас воздерживаться от совершения несправедливости, то этот долг налагает на нас внутренняя негативная значимость несправедливости, а не являющееся результатом несправедливости объективное зло. Более того, несправедливость является

* Это основная тема мифа в конце «Горгия».

первичным, абсолютным злом; она является объективным злом для нас только из-за своей недостойности.

Недостойность несправедливости есть *principium*. Если мы хотим понять, что несправедливость является объективным злом для нас, мы должны сначала увидеть ее внутреннюю недостойность. Сущностная связь между внутренней недостойностью несправедливости и ее характером как объективного зла для нас составляет подлинный смысл тезы Сократа и является его действительным философским вкладом.

Итак, мы видим: в центре сократовского утверждения находится понятие *euxthōn* (блага), которое при ближайшем анализе оказывается типом значимости, который мы назвали «объективным благом для человека»*. Как оказалось, оно отличается от аристипповского понятия *bonum* — чисто субъективного удовольствия. Точно так же оно отличается от того основного понятия *bonum*, которое мы назвали значимым самим по себе, или ценностью. Поскольку Сократ не отличает друг от друга эти три существенно разные типы понятий, ему не удастся выявить специфический характер понятия *bonum*, которое фактически является для него центральным, а именно понятия объективного блага для человека**.

Категория значимости, названная нами «объективным благом для человека», играет в нашей мотивации особую роль, когда дело касается блага другого человека. Узнав о раскаянии грешника, мы радуемся вдвойне. Во-первых, мы радуемся внутреннему благу раскаяния, его внутренней значимости, или его ценности, прославляющей Бога; во-вторых, мы рады за самого человека, поскольку он сделал шаг по направлению к

* Аристотелевское понятие блага также ориентировано на объективное благо для человека. Это отчетливо выражено в его ответе на вопрос, какое благо является высшим. Поскольку он считал высшим благом блаженство, то речь для него идет, очевидно, о точке зрения объективного блага для человека.

** В «Прологоменах» мы показали, что в истории философии некоторые данности подразумевались имплицитно, без соответствующего философского *prise de conscience*.

своему истинному благу и поскольку, раскаявшись, он как бы получил неоценимый дар. Этот двойной аспект нашей радости можно выразить также следующим образом: на первом месте — ценностный ответ, на втором — ответ на объективное благо для другого человека. Поэтому мы радуемся, с одной стороны, из любви к Богу, а с другой — из любви к ближнему. Таким образом, один и тот же объект действительно обладает обеими видами значимости*.

Роль объективного блага для человека выступает на первый план в нашей *intentio benevolentiae* (установке благоволения)** по отношению к любимому человеку. Мы жаждем сделать счастливым любимого человека, мы хотим осыпать его благодеяниями, сделать все для его блага. Мы не спрашиваем, что его может субъективно удовлетворить — напротив, нам интересно, что для него является объективным благом. Если, скажем, он имеет неконтролируемое пристрастие к спиртным напиткам, то мы не будем потакать ему в этом, хотя это и доставило бы ему субъективное удовольствие. Только ложная любовь одобряет все то, что является для любимого субъективным удовольствием, не задумываясь о том, является ли это объективно полезным для него. Истинная любовь всегда имеет перед собой объективный критерий подлинного блага для любимого человека. Если любимый привык гордиться собой, если он наслаждается дешевой лестью, то истинно любящий не будет поддерживать эту склонность, тешить его гордость. Если, например, любимый человек подвержен наркомании и должен пройти курс лечения, то любящий не будет тайно снабжать его наркотиками, хотя это и доставило бы ему субъективное удовольствие.

* Однако такого рода отношение между ценностью и объективным благом для человека существует не для каждого типа объективных благ для человека. Как мы увидим впоследствии, существует много объективных благ, характер которых как объективных благ проистекает из них самих, а не основан на том, что они наделены ценностью.

** См. «Метафизика любви», изд. «Алетейя», СПб., 1999, а также «Метафизика коммуникации», изд. «Алетейя», СПб., 2000.

Таким образом, объективное благо для человека следует отличать не только от понятия ценности, но также и от понятия чисто субъективного удовольствия. Случай прощения, позволивший нам ранее отделить объективное благо или зло для человека от ценности или недостойного, также ясно показывает отличие этой категории от чисто субъективного удовлетворения или неудовлетворения.

Если поведение другого человека имеет для нас только характер чего-то неприятного и неудовлетворительного, то нет ни нужды, ни возможности прощать его. Предположим, друг делает нам справедливый упрек, который объективно полезен нам, но наша гордость не принимает его, так как он неприятен и унизителен для нас. Мы ложно его истолковываем и сердимся на друга. Если мы впоследствии преодолеваем это болезненное состояние сосредоточенности на собственном «я», то нам становится совершенно ясно, что у нас нет реального повода для акта прощения, несмотря на то, что наш друг причинил нам субъективную неприятность. Как раз наоборот: мы понимаем, что это мы сами нуждаемся в прощении, поскольку так неадекватноотреагировали на упрек. Если что-то имеет лишь субъективно негативную значимость, не являясь одновременно объективным злом для нас, то нет необходимости в прощении. Прощение предполагает знание того, что поведение другого человека по отношению к нам имеет негативную значимость чего-то объективно несправедливого или бессердечного.

Конечно, многие неприятные нам поступки одновременно являются объективным злом для нас. Намерение причинить нам боль или совершить по отношению к нам несправедливость ради нее самой помимо того, что оно неприятно нам, всегда имеет и негативную значимость объективного зла для нас. Эти две формы значимости тесно связаны между собой, поскольку если нечто является объективным злом для нас, то оно должно быть чем-то болезненным и неприятным. Но это не противоречит тому факту, что две эти формы значимости отличаются друг от друга и что мы оцениваем чье-либо поведение с одной точки зрения, когда лишь констатируем, что оно неприятно нам, и

с другой точки зрения, когда рассматриваем его как объективное зло для нас. То же самое относится к соответствующим позитивным случаям: не всякое субъективное удовольствие является объективным благом для нас и не всякое объективное благо для нас доставляет нам субъективное удовольствие.

Значимости объективного блага для человека присущ объективный элемент, полностью отсутствующий у субъективного удовольствия. С крайней точки зрения чисто субъективного удовольствия нет существенного различия между страданием врага, которым наслаждается мстительный человек, и, например, законным удовлетворением от честного заработка; между садистским наслаждением помучить другого человека и удовольствием от дегустации хорошего вина; между выигрышем в лотерею и воровством.

Резюмируя, мы можем сказать: в нашей мотивации обнаруживаются три коренным образом различные категории значимости. Они являются не эмпирическими реальностями, которые *de facto* проявляются в человеческих мотивациях, — это три возможные *rationes* (точки зрения), которые могут обосновать значимость того или иного объекта, три сущностных критерия любой мотивации — человеческой или ангельской. Нам следует полностью понять фундаментальный и необходимый характер этих трех категорий значимости, а также их существенное различие. Как бы ни отличались они друг от друга своим рангом, тем не менее — и в этом нет ни малейшего сомнения — все они обладают своим *eidos*'ом, своей интеллигибельной сущностью. Поэтому их обнаружение является результатом не эмпирического наблюдения — психологического или какого-либо иного, а философского постижения, аналогичного тому, которое позволяет отделить друг от друга различные категории предикации.

Мы видим, что недостаточно сказать, что любая воля направлена на достижение блага — это еще не будет настоящим знанием, особенно с этической точки зрения. Необходимо еще знать, что является мотивирующей категорией значимости: ценность, объективное благо для человека или чисто субъективное удовольствие.

Мы увидим впоследствии, что это понимание чрезвычайно важно, ибо оно также вскрывает ложность аристотелевского положения о том, что наша свобода ограничивается выбором средства, а не цели. Величайшее и решающее различие в нравственной жизни человека определяется как раз тем, рассматривает ли он мир с точки зрения ценности или с точки зрения чисто субъективного удовольствия. Об этом знаменитом различии говорит бл. Августин: «Существует только два типа человеческого общества, которые мы, согласно Писанию, можем назвать двумя государствами. Одно образуют люди, живущие плотью, другое — живущие духом» (*De civitate Dei*, XIV, 1).

Прямая и косвенная значимость

Эту тему мы обсудим позже. Но прежде чем покинуть сферу мотивации, мы должны упомянуть еще одно подразделение в области значимости. Хотя и не являясь новой категорией значимости, оно, тем не менее, играет большую роль, которая неоднократно подчеркивалась на протяжении истории философии. Это различие между прямой и косвенной, или первичной и вторичной значимостью. Решающим обстоятельством значимости объекта в нашей мотивации является то, стремимся ли мы к нему ради него самого или ради чего-то другого. Это различие играет важнейшую роль в «Никомаховой этике» Аристотеля; оно даже является для него определяющим признаком высшего блага. К благу стремятся ради него самого, в то время как все остальное избирают ради этого блага. Это различие соответствует различию между средством и целью. Мы интересуемся лекарством не ради него самого, а лишь постольку, поскольку оно служит восстановлению нашего здоровья или успокоению боли. Напротив, хорошее вино привлекает нас само по себе. Лекарство является всего лишь средством; хорошее вино, или, скорее, наслаждение им — целью. Предположим, что какой-то человек находится в опасности. Наша

цель — спасти его. Он интересует нас сам по себе. Веревка, которую мы бросаем ему, чтобы вытащить его из воды, имеет значение лишь как средство достижения этой цели. Это различие между средством и целью пронизывает все наше существование. Мы постоянно разделяем вещи на те, к которым стремятся ради них самих, и те, которых добиваются ради чего-то другого. Во втором случае вещи имеют характер простого средства, ибо они рассматриваются независимо от их возможной самостоятельной ценности. Очень важно понимать, что внутренняя значимость ценности не тождественна по содержанию значимости, свойственной вещам, к которым стремятся ради них самих. Другими словами, ценность — это не то же самое, что цель, или объект с непосредственной значимостью. Внутренняя значимость ценности связана с природой значимости как таковой, в то время как свойство быть привлекательным независимо от чего-либо другого — мы назовем его «прямой значимостью» — указывает на то, как значимость связана с объектом или присуща ему. Желанное ради него самого значимо непосредственно. Его значимость не зависит от целевой связи с чем-то иным. Напротив, простое средство значимо лишь косвенно; оно, так сказать, занимает свою значимость у конечной цели, которой служит. Его способность служить осуществлению цели придает ему вторичную, или вспомогательную значимость.

Различие между прямой и косвенной, или первичной и вторичной значимостью обнаруживается как у вещей, являющихся носителями ценности, так и в сфере объективных благ для человека и субъективных удовольствий. Здоровье — это объективное благо для человека. Пенициллин имеет косвенную, или вторичную значимость в качестве средства восстановления нашего здоровья*. Будучи средством достижения объективного блага для человека, он приоб-

* Платон указывает на характер косвенной значимости следующим образом: «Я знаю много того, что вредно человеку — кушанья, напитки, лекарства и бесчисленное множество других вещей, — и, с другой стороны, то, что ему полезно. Но существуют вещи, не имеющие для человека ни того, ни другого значения» (*Протагор*, 1334).

щается к этой значимости и, таким образом, является вторичным объективным благом для человека. Пенициллин действительно является большим объективным благом для человечества, хотя, очевидно, и косвенным.

Итак, мы видим: ценность, объективное благо для человека и чисто субъективное удовольствие представляют собой три существенно разных типа значимости в нашей мотивации; напротив, различие между прямой и косвенной значимостью имеет отношение исключительно к вопросу о том, каким образом значимость присуща объекту. Следовательно, эти два различия пересекаются.

Различие между значимостью цели и значимостью средства часто подмечалось и подчеркивалось. Однако оно не приводит к образованию какой-либо новой категории мотивации, которую можно было бы считать четвертым типом значимости. Оно, напротив, ориентировано в совершенно другом направлении и, как мы уже сказали, пересекает три фундаментальных типа значимости. Поэтому совершенно неверно отождествлять цель с ценностью, т. е. с объектом, к которому стремятся ради него самого, лишь по той причине, что и то, и другое — и ценность, и цель — можно назвать значимым самим по себе. Этот термин, как мы видели, имеет в каждом случае совершенно различный смысл.

Глава четвертая

ПОЛЕЗНОЕ

В своей «Никомаховой этике» Аристотель различает три различных типа благ: ἀγαθόν (τιμῆς) (bonum honestum — благородное благо), ἡδύ (bonum delectabile — приятное благо) и χρησιμόν (bonum utile — полезное благо).

Возникает вопрос: является ли полезное действительно новой категорией значимости, которую следует добавить к трем вышеназванным или отождествить с косвенной значимостью? Мы не собираемся давать здесь полное изложение классического понятия «полезного», однако краткий анализ его природы и различных возможных его содержаний позволит нам ответить на этот вопрос.

Иерархия средств

Мы уже видели, что средство, служа определенной цели, тем самым приобретает тот вид значимости, которым обладает цель. Но, кроме этой косвенной значимости, меняющейся в зависимости от цели, существует еще одно качество, свойственное средству как таковому — это его способность действительно служить какой-либо цели, его пригодность для достижения последней. Это качество присуще средству как первичное, а не как вторичное. Способность резать есть непосредственное свойство ножа. Разумеется, она по своей

сути связана с целью и поэтому является условием того, что нож разделяет значимость цели. Но пригодность для резания свойственна самому ножу. Однако выше ее стоит значимость цели, являющаяся мотивом того, что я использую нож. Например, я хочу освободить связанного человека. В этом контексте нож приобретает большое значение в связи с особой целью. Очевидно, косвенная значимость ножа — являясь в этом случае высокой ценностью — не тождественна его способности резать.

Возможно, возникнет вопрос: не является ли эта способность новым типом значимости? На это мы должны ответить: с точки зрения возможной мотивирующей силы, которую могут приобретать объекты, полезное не может рассматриваться как новая категория значимости. Ибо мы никогда не избираем средство, если не стремимся к определенной цели и эта последняя не мотивирует наше поведение. Точно так же и сама по себе пригодность к чему-либо не образует независимой категории значимости. Она не придает объекту никакого качества, благодаря которому он мотивировал бы нас, хотя мы, возможно, выбираем одну вещь вместо другой в качестве средства достижения какой-нибудь цели (которая нас и мотивирует на самом деле), так как она больше пригодна для этого.

Поэтому в области средств существует целая шкала, относящаяся не только к рангу цели, но и в первую очередь к пригодности для ее достижения. В этом смысле мы можем сказать, что пенициллин более пригоден, чем сульфаниламид. Отдельные средства обладают большей или меньшей пригодностью для достижения одной и той же цели, и то, что мы называем прогрессом, главным образом заключается в том, чтобы один инструмент заменить другим, более эффективным. В построении подобной шкалы эффективности средств совместно участвуют многие критерии. Не только надежность, точность, быстрота и легкость достижения данной цели делают одно средство более пригодным, чем другое, — принимается во внимание и наличие или отсутствие побочных эффектов. Например, какое-нибудь лекарство,

несмотря на свое превосходство в борьбе против данной болезни, оказывается — только в результате своих возможных побочных эффектов — на более низкой ступени этой шкалы, чем другое, менее действенное. Наконец, то средство, которое легче получить, запасы которого больше, имеет преимущество перед другим, не менее эффективным и столь же безопасным.

Итак, мы видим, что существует целая градация пригодности средств, которая в рамках какой-нибудь определенной цели дает одному средству преимущество перед другим. Прилагательное «полезный» часто относится к такой пригодности. Чем больше приспособленность чего-либо, тем более полезным мы его называем. Мы также можем назвать что-либо бесполезным, если оно не годится для достижения определенной цели.

Универсальная полезность

Однако это не единственно возможный смысл «полезного». Это еще не та целостная данность, которую мы имеем в виду, когда о чем-то говорим как о полезном. Мы можем называть что-то более или менее полезным безотносительно определенной цели. Мы можем рассматривать вещи с точки зрения их возможной эффективности, т. е. их потенции, в качестве средств достижения множества целей. В этом случае полезность означает потенциальную «плодотворность»^{*} независимо от того, в какой мере нечто пригодно для достижения определенной цели. Если способность вещи служить средством не ограничивается какой-нибудь одной

^{*} В этом смысле характеризует полезность кардинал Ньюмен. Он цитирует в «The Idea of a University», Disc. V, 4 (Longmans, Green & Co., New York, 1902, p. 109) Аристотеля: «Полезно то, что приносит плоды; свободному пристало то, что служит наслаждению. Приносящим плоды я называю то, что приносит доход; доставляющим наслаждение — то, что ничего больше не дает после того, как им воспользовались» (*Риторика* I, 5).

целью, то в этом случае возникает качество, придающее ей специфически полезный характер.

Когда мы говорим, что электричество очень полезно или что вода — это полезнейшая вещь, мы подчеркиваем универсальность их потенциальной годности. Мы подразумеваем, что они могут быть использованы в качестве средств достижения многих целей и во всех этих случаях будут очень эффективными. Мы подчеркиваем такую двойную валентность их свойства как средства, когда говорим о их полезности как таковой, не имея в виду какой-то особой цели.

Тогда бесполезное, как противоположность полезного, означает непригодность для достижения какой-либо цели.

Ярчайшим примером полезности в этом общем смысле являются деньги. В этом случае не только характер объекта как средства затмевает любую другую точку зрения (поскольку деньги по своей сути являются лишь средством), но одновременно и обнаруживается поразительный факт полной нейтральности по отношению к любому использованию. Мы имеем здесь в высшей мере эффективное средство, так как оно допускает самую большую свободу в отношении выбора цели, для достижения которой применяется.

Элементарные блага

Но даже эта потенциальная эффективность, сила и плодотворность, эта ориентированная по всем направлениям применимость еще не исчерпывает полного содержания термина «полезный». Несмотря на то, что мы не обязательно имеем в виду какую-то определенную цель, называя нечто полезным, однако в общем случае мы подразумеваем некоторую специфическую сферу целей. В своем самом исконном значении «полезное» означает особый тип вещей, названных нами «объективными благами для человека». Мы можем назвать их «элементарными благами для человека». Они охватывают необходимые для нашей жизни вещи, а

также все, что связано с нашим физическим и душевным благополучием и нашей безопасностью в той мере, в какой мы являемся личностями и членами человеческого общества. Питание, одежда и жилище; здоровье, свобода, мир и порядок — все это относится к таким элементарным благам. В этом отношении мы противопоставляем полезное всему излишнему, всему, что служит чистому удовольствию, роскоши, времяпрепровождению и требуем, чтобы к нему относились серьезно и придавали ему более важный смысл. Аристотель и св. Фома, кажется, в качестве исходного пункта брали полезность в этом смысле, чтобы отличить *bonum utile* от *bonum honestum*, а эти блага, в свою очередь, — от *bonum delectabile*. При таком понимании мы должны рассматривать полезное как принадлежащее категории косвенных объективных благ для человека. Поэтому оно не является новым типом значимости, который бы следовало добавить к вышеназванным.

Однако «необходимость» не является однозначным понятием. То, что человек по праву считает «необходимым», меняется вместе с общественным устройством. В такой цивилизации, как наша, характер элементарных благ могут иметь транспортные средства: автомобили, самолеты и т. д. То же самое касается лифтов в многоэтажных домах. Электрический свет, мощные улицы и телефон можно считать полезным в том смысле, что они являются составной частью господствующего в настоящее время и в данных исторических условиях в некотором смысле *обязательного* для нас образа жизни. Такие вещи часто служат лишь для облегчения жизни, для комфорта, но они также могут иметь характер элементарных благ, с которыми существенным образом связана полезность в упомянутом смысле. Так, лифт не является роскошью для человека, который живет на верхних этажах либо не в состоянии из-за преклонного возраста или болезни подниматься по лестнице. Точно так же и телефон, с помощью которого мы можем в случае необходимости вызвать врача, несомненно является средством достижения элементарного блага.

Само собой разумеется, перечень того, что мы считаем безусловно необходимым, может быть произвольно расширен. Человек со скромными средствами может считать необходимым иметь два костюма, а богатый — двадцать. В свою очередь, вопрос о том, что является необходимым для того, на кого возложены особые обязанности и задачи, требует новой точки зрения на смысловое содержание этого термина. Все это показывает нам, что понятие полезности меняется в той мере, в какой оно ориентировано на необходимость цели, которой нечто служит в качестве средства; нам следует рассматривать его как относительное, поскольку оно зависит от обстоятельств и условий.

Классическое понятие полезности заслуживает внимания еще в одном отношении. Мы называем какую-нибудь работу полезной не только потому, что она вносит свой вклад в производство необходимых благ — например, строительство домов или пошив одежды, — но и как средство зарабатывания денег, которые, в свою очередь, тоже являются средством получения элементарных благ, однако не связаны лишь с этим. Зарабатывание денег считается полезным и для миллионера, который, несомненно, использует деньги в первую очередь не для получения элементарных благ. Работа, являющаяся средством заработка, в некотором смысле разделяет «нейтральный» характер денег. Это не зависит от рода выполняемой работы, т. е. от того, полезен ли результат работы. Хотя карточная игра в бридж не является полезной — это типичное развлечение — тем не менее производство карт для игры в бридж как способ заработать деньги — полезно.

Пригодность средства

Помимо отношения к деньгам этот парадокс имеет и другой смысл: хотя цель, достижению которой в конечном счете служит средство, рассматривается как совершенно излишняя, однако это средство считается полезным. Здесь

просто идет речь о соответствии средства цели, связанном с телеологическим характером средства как такового. Курение сигарет не может рассматриваться как элементарное, или необходимое благо, но зажигалка, тем не менее, по праву считается полезной вещью. Здесь имеется в виду пригодность вещи в ее внутренней логике. Средство выполняет свою задачу, если с его помощью достигается цель; только это, совершенно независимо от характера осуществляемой цели, делает инструмент ясным, рациональным в противоположность всем плохо сконструированным вещам, недостаточно отвечающим или вообще не отвечающим своему назначению. Отсюда парадокс: кажется, будто средство обладает достоинством, не свойственным цели. Даже когда цель специфически недостаточна для того, чтобы претендовать на определенный тип значимости, тем не менее средство имеет определенное достоинство, поскольку наше внимание обращено прежде всего к нему и мы считаем его пригодным для того, чтобы служить чему-то важному и действительно значимому. Но это еще не все: даже когда цель явно не имеет серьезного характера, например в том случае, когда речь идет о простом развлечении и чистой роскоши, средству все же свойственно некоторое достоинство, поскольку его ценят как надежный и эффективный инструмент.

Отличие от бесполезного

Возвращаясь к главному смыслу полезного, мы видим, что он прежде всего связан со способностью вещи служить средством достижения элементарных объективных благ для человека; одновременно он включает в себя достоинство, приобретаемое вещами благодаря своей пригодности для осуществления определенных телеологических функций. Противоположность этому представляют собой вещи, неспособные служить средством достижения элементарных благ. Поэтому полезные вещи противоположны как бесполезным, так и всего лишь приятным. Хотя они не антаго-

нистичны высоким объективным благам для человека и ценностям, они все же резко отличаются и от последних.

В этом смысле физика, химия и медицина являются полезными науками, а философия таковой не является. Техника полезна, а искусство — нет. Цивилизация полезна, культура — нет. Изучать языки — полезно, слушать музыку — нет. Полезным назовут даже монастырь, при котором есть школа или больница, но не медитативный орден или литургию. Пока мы применяем это разделение в качестве простой классификации, не связывая ее с каким-либо оценочным отношением к признакам полезного и бесполезного, против такого подхода и наименования нечего возразить.

Но слишком часто здесь возникает опасное заблуждение. Для утилитаристского менталитета *bonum utile* становится единственным критерием оценки вещей. То, что не является полезным, считается ненужным и бессмысленным, не имеющим права на существование — пустой тратой времени, чем-то лишним, совершенно несерьезным. Блага, обладающие высокой ценностью, такие, как литургическая хвала Богу, узы любви к другому человеку, прекрасное, вся область искусства, философия, короче говоря, все то, что не является в практическом отношении необходимым, ставится на одну доску с различным излишествами и объявляется бесполезным. Всю область истинного *fini* — наслаждение высокими благами, которые являются носителями ценности и доставляют нам благородную радость, относят к той же самой категории, что и вещи, считающиеся ненужной роскошью и пустым времяпрепровождением. В этой насильственной и ложной альтернативе только произвольно расширенная сфера элементарных благ и все, что служит ее реализации, рассматривается как ценное, достойное наших усилий, в то время как все остальное — как не имеющее ценности, ненужное или всего лишь романтическое. Идеалом становится серая, нейтральная рассудительность. Господствует «лягушачья» перспектива, в которой тускнеет возвышенность ценностей, молча игнорируется наслаждение великим и благородным.

Переносный библейский смысл полезного

Но существует переносное значение термина «полезный», абсолютно подлинное и полное смысла. Полезное вообще противопоставляется всем пустым и бесполезным вещам. В этом случае данный термин относится ко всему внутренне содержательному: и к объективным благам для человека, и к ценностям. С одной стороны — сплетни, духовная лень, бессмысленные разговоры, метания от компании к компании, беспочвенные мечтания, пустая трата времени; с другой стороны — благородные, серьезные, осмысленные и насыщенные вещи — все равно, обладают ли они таким характером благодаря своей ценности или необходимости. В этом смысле мы обязаны, «дорожа» временем, заполнять его осмысленными, а не пустыми вещами (Еф. 5, 16). Полезность в этом библейском смысле является противоположностью суетности, а не признаком определенной сферы благ или специфического типа вторичной значимости, который можно было бы отделить от *delectabile* (приятного) и *honestum* (благородного, достойного) аристотелевской и томистской философии. В этом совершенно переносном смысле она не связана лишь со средством и не имеет ничего общего с первым значением термина *utile* (полезное) за исключением того, что является антитезой пустой траты времени и никчемности.

В свете Священного Писания или сверхъестественного предназначения человека существует еще одно понятие «полезного», согласно которому *bonum utile* является относительно бесполезной вещью. Об этом значении говорит высказывание св. Алоизия: «*Quid hoc ad aeternitatem?*» (Что значит это для вечности?). Оно заключено и в словах Господа: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» (Мф. 16, 26).

Полезное в смысле *unum necessarium* — «единственно нужного» — в Евангелии постоянно противопоставляется *bonum utile*, например в таких словах: «Итак, не заботьтесь

и не говорите: “что нам есть?” или: “что нам пить?” или: “во что одеться?”» (Мф. 6, 31).

Но антитеза *ipsum necessarium* и *bonum utile* прежде всего выражена в обращении Христа к Марфе, обвинившей Марию в том, что та не позаботилась о необходимом (в смысле *bonum utile*): «Марфа! Марфа! ты заботишься и суетишься о многом, а одно только нужно. Мария же избрала благую часть, которая не отнимется у нее» (Лк. 10, 41–42).

Глава пятая

ПРИМАТ ЦЕННОСТЕЙ

Прежде чем обратиться к анализу видов значимости, которыми обладает объект независимо от возможных критериев мотивации, мы должны сначала поставить еще более важный вопрос: какой вид значимости является объективным, истинным, за каким из них последнее слово? Тем самым мы подходим к постановке проблемы, которая явно отличается от исследования различных точек зрения на значимость.

Поняв, что такое значимость, мы тем самым понимаем, что этот элементарный вопрос не зависит от мотивации. Ибо при рассмотрении объекта проблема его значимости возникает не с точки зрения возможной мотивации. Вопрос о значимости имеет столь же изначальный и объективный смысл, как и вопрос о истине и существовании. Нелепо думать, что проблема бытия и существования возникает лишь в связи с нашим познанием и с точки зрения удовлетворения нашего стремления к знанию. То же самое касается и вопроса о значимости. Контраст между серой, унылой пустотой индифферентного и разноцветным, полным смысла богатством значимого раскрывает перед нами всю важность этого вопроса. Невозможно представить себе абсолютно нейтрального, индифферентного мира. *Значимость* столь же фундаментальна, как и *само бытие*. Предположение о том, что не существует никакой значимости, все

на самом деле нейтрально, любая значимость — это чисто относительный момент, равнозначно крушению Космоса. Мы понимаем теперь элементарную — я бы даже сказал, неизбежную — важность вопроса: что такое смысл, значимость объекта?

Здесь заключаются важнейшие, глубоко коренящиеся в нашем существовании, в самом истинном смысле слова экзистенциальные проблемы. Однако они трансцендируют за пределы нашего собственного бытия; ибо они связаны с тем, что имеет свою, независимую от нас, внутреннюю необходимость и касается самого глубокого метафизического уровня. Такого рода вопрос о смысле и значимости отдельного объекта и прежде всего вселенной в целом. Если мы знаем только то, что нечто *есть*, или существует, мы еще не дали полного ответа, который объективно напрашивается и которого по сути своей жаждет наш дух. Существование объекта с необходимостью вызывает вопрос о его смысле, значимости. Метафизическая неудовлетворенность, которую мы испытываем, не находя ответа на этот важнейший вопрос о вселенной, является в сфере естественного прелюдией к тому «беспокойству», которое, по бл. Августину, переполняет наше сердце до тех пор, пока мы не нашли Бога.

Представление о значимости в конечном счете заключается и в понятии *raison d'être* (смысла существования). Ибо тот же самый вопрос возникает и в связи с целевой причиной, которая показывает нам *raison d'être* (смысл) своего средства; и только значимость объекта может дать удовлетворительный ответ. Кроме того, в отношении многих типов объектов вопрос о их *raison d'être* совершенно не связан с целевой причиной. Мы должны ясно представлять себе, что вопрос о значимости имеет место всегда: он настолько естественный, что не становится предметом нашего философского удивления.

Но если мы полностью осознали этот вопрос, то понимаем также, что такая значимость тождественна по содержанию значимому самому по себе, ценности. Никакой другой вид значимости не может дать этого окончательного ответа.

Констатируя, что объект приносит субъективное удовлетворение или даже является объективным благом для человека, мы еще не отвечаем на фундаментальный вопрос о его конечной значимости.

Истинное содержательное богатство смысла и значимости может быть представлено только в ценности. Подобно тому, как одна только автономность бытия (т. е. ее первичная данность по сравнению с сознанием и ее независимость от нашего сознания) в состоянии удовлетворить наше стремление к истине, точно так же на неизбежный метафизический вопрос о значимости может ответить только автономно, внутренне значимое, ценность.

Есть философские вопросы, которые стоит задать, как тут же понимаешь ответ. В этих случаях философской работой является по преимуществу постановка вопросов, которые столь часто упускаются из виду как раз потому, что ответ на них очевиден. Таков вопрос о истинной, действительной значимости. *Она может быть только ценностью.*

Глава шестая

РОЛЬ ЦЕННОСТИ В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Данность ценности предполагается всегда. Нет надобности подчеркивать, что понятие ценности содержат многие высказывания. Хвалим ли мы кого-нибудь как справедливого и надежного человека, убеждаем ли кого-нибудь в правоте науки, находим ли прекрасным прочитанное стихотворение, считаем ли какую-либо симфонию значительной или возвышенной, радуемся ли весной распускающимся почкам, трогает ли нас человеческое великодушие, боремся ли за свободу, запрещает ли нам совесть извлекать выгоду в ущерб другим людям — во всех этих случаях подразумевается понятие чего-то самого по себе значимого. Все эти высказывания, эти реакции теряют смысл, как только мы абстрагируемся от значимости и рассматриваем все как совершенно нейтральное, чисто фактическое. Они становятся фактически невозможными. Всякий раз, когда мы судим о поступке с точки зрения нравственности, мы предполагаем данность ценности, чего-то значимого самого по себе. Возмущаясь пошлым и низменным, невольно реагируя на какое-нибудь событие как на большое несчастье, заявляя, что один философ или живописец гениальней другого, мы всегда подразумеваем данность ценности.

Если мы попытаемся представить себе совершенно нейтральный мир — нечто по сути своей нереальное — то нам станет ясно, что в таком мире все потеряло бы смысл: наша

жизнь была бы принижена до абсурдного порочного круга — она опустилась бы даже ниже уровня животной жизни. Наша жизнь потерпела бы крах даже в мире, в котором существовала бы только значимость субъективного удовольствия. Запертые в своем эгоцентризме, не имея «архимедовой точки опоры» в объективной значимости, мы не знали бы, что такое самопожертвование, любовь, восхищение, преклонение. Мы не смогли бы даже утверждать, что мудрость предпочтительней глупости. У нас не было бы объективного основания предпочитать одну ориентацию другой, если не считать инстинктивных влечений к субъективным удовольствиям или того, что нейтральные законы природы заставляли бы нас подчиняться им*.

Отмечая это, мы никоим образом не вводим ценность в качестве *постулата*. Такая трактовка означала бы полное непонимание того, что мы имеем в виду: мы обязаны подразумевать понятие ценности для того, чтобы сделать нашу жизнь логичной и осмысленной. Мы стремимся исключительно к тому, чтобы сделать выводы из отрицания понятия ценности и показать, в какой степени это понятие постоянно подразумевается. Мы хотим предоставить читателю возможность *prise de conscience* (философского постижения) реальности, которую он всегда обнаруживает на более глубоком бытийном уровне, с которой он всегда связан и которую всегда учитывает, поскольку имплицитно осознает ее. Наша цель здесь — напомнить каждому человеку о том, чем он обладает на более глубоком уровне, увлечь его на этот уровень, на котором он постигает данность ценности и который является определяющим для бытия и жизни.

* Человек был бы изолирован в самом себе даже в таком фиктивном мире, в котором единственным объективным мерилom было бы объективное благо. Он был бы отрезан от трансценденции, ничего не знал бы об истинной преданности, если бы единственным мотивом его поведения, кроме субъективного удовольствия, была бы его высшая объективная выгода. Но эта фикция внутренне противоречива, так как объективное благо с необходимостью предполагает *datum* ценности, как мы уже видели и еще лучше увидим впоследствии.

Мы лишь хотим помочь читателю понять, что несмотря на возведенную философскими теориями стену между его непосредственным контактом с бытием и его философским познанием ценность не является чем-то особенным. Это не что-то странное, любопытное, введенное в философский оборот новомодными теориями, а как раз напротив — нечто постоянно присутствующее. Мы хотим, чтобы читатель осознал: ценность — это настолько естественная данность, что мы подразумеваем ее постоянно. Если нам удалось освободиться от всех ложных интерпретаций и теорий, то мы видим реальность ценностей с такой ясностью, что уже не в состоянии понять — даже теоретически, — как вообще возможно не замечать их или не признавать.

Любой стих литургии дышит сознанием реальности ценностей. Постоянная литургическая хвала потеряла бы всякий смысл, отрицай мы существование ценностей. Что означают слова *Гlorии* в стихе: «*Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam*» (мы благодарим Тебя за Твою великую славу), если нет иной значимости, кроме субъективного удовольствия? Было бы также неверно связывать смысл этого стиха с объективным благом для человека, так как сутью его является именно собственное бесконечное милосердие Бога — в отличие от «*fortitudo mea*» (силы моей) и «*spes mea*» (упования моего). Но и помимо этого, мы должны понимать, что уже с необходимостью предполагаем понятие ценности, когда вводим понятие высокого объективного блага для человека. Бесконечное, сущностное милосердие Бога с необходимостью выражается всякий раз, когда литургия говорит о Боге как о высшем благе для нас. Он есть наша надежда, наш покой, наша радость, поскольку является абсолютным добром и святостью.

Иерархический принцип, столь ясно выражающийся в *Confiteor* (Исповедую) и других местах и проявляющийся в системе праздников, недвусмысленно указывает на ценность, или значимое само по себе. Совершенно очевидно, что эта иерархия рухнула бы, окажись мы в абсолютно нейтральном мире или в таком мире, которому бы соот-

ветствовало аристипповское «миросозерцание». Совершенно безуспешна любая попытка интерпретировать эту иерархию в том смысле, что она связана с объективным благом для человека, поскольку это последнее, как уже сказано, с необходимостью предполагает ценность. Ранг святого связан не с его объективной значимостью для нас, а с его значением в глазах Бога.

Внутренний ритм прославления, который находит свое выражение в *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto* (Слава Отцу и Сыну и Святому Духу) в конце каждого псалма, обращен к бесконечной, сущностной, самодостаточной красоте, милосердию и славе Божьей. Он приобретает свой глубочайший смысл как ответ на бытие Бога и все Его возвышенные качества. Тот факт, что мы должны хвалить Бога, уже подразумевает понятие ценности — как, например, в «*dignum et justum est*» (достойно и справедливо): либо «*dignum et justum est*» относится к ценности, либо эти слова вообще не имеют смысла.

Подразумеваемое в литургии понятие ценности легко обнаруживается и в любой другой религии. Сущность *religio* как связи с Богом включает в себя понятие значимого самого по себе. Какой бы примитивной ни была у человека идея Бога, в ней всегда содержится понятие ценности. Представление о полной физической зависимости от всемогущего существа еще не связано напрямую с ценностью. Но любое сознание нравственной связи с Богом, обязанности послушания Ему и благоговения перед Ним закладывает понятие ценности в идею Бога и наше отношение к Нему.

То, что имеет неопределенную форму в любой религии, необыкновенно ярко сияет в христианском откровении. Стоит только вспомнить две главные заповеди Христа: любовь к Богу и любовь к ближнему, как нам не остается ничего другого, как признать, что такая любовь предполагает данность ценности в бесконечном Божьем милосердии и красоте, на которые отвечает наша любовь. Кроме того, ценность содержит и внутренняя доброта этой любви.

Невозможно найти другой, столь же радикальной противоположности нейтрализму — признающему только индифферентное бытие, лишенное всех ценностей и любой автономной значимости — какой является христианское откровение. «Deus caritas est» (Бог есть любовь), как и идея блаженства, является противоположностью отсутствия ценностей. Явление в Христе бесконечной святости Бога, идея освящения, к осуществлению которого мы сами призваны, постоянный призыв благодарить, ликовать, хвалить и любить — все это ясно говорит о том, что богатство ценностей является истинной, совершенной реальностью. Действительность учит нас, что внутренний *gestus* (характер) ценности в его великолепии и долженствовании является душой бытия — в противоположность любому нейтральному существованию и его имманентной логике. Не голая нейтральная фактичность и проистекающие из внутренней логики сущего неизбежность и необходимость, а глубинный огонь ценностей, их вечная слава и великолепие — это и есть последнее слово.

II. РЕАЛЬНОСТЬ ЦЕННОСТЕЙ ВОПРЕКИ ВЗГЛЯДАМ ТЕХ, КТО ИХ ИГНОРИРУЕТ

Глава седьмая

КАТЕГОРИИ ЗНАЧИМОСТИ КАК СВОЙСТВА БЫТИЯ

После анализа категорий значимости в сфере мотивации мы должны задаться вопросом: какие из них являются свойствами бытия и сущего независимо от их функции как объектов мотивации? Можем ли мы подразделить все сущее следующим образом: независимо от возможной мотивации есть вещи, доставляющие субъективное удовольствие, есть объективные блага для человека и есть вещи, наделенные ценностью? Являются ли эти три категории значимости (или, по крайней мере, одна из них) свойствами сущего, как, например, способность к расширению или вес являются свойствами материи?

Здесь нас интересует не вопрос о том, связана ли та или иная значимость с человеком или она имеет свой смысл еще до всякого отношения к нему. Нашей проблемой является следующая: являются ли эти три вида значимости

свойствами бытия или только критериями мотивации, теряющими, следовательно, свой смысл, когда мы отвлекаемся от мотивационной сферы. Поэтому мы можем спросить: существуют ли объекты, которые обладают тем или иным видом значимости в качестве своей характерной черты подобно тому, как материальные вещи обладают свойством расширяться, а радость способна длиться во времени?

Однако мы должны сделать еще один шаг. Задаваясь вопросом, обнаруживаются ли в сущем эти три категории значимости в качестве его свойств, мы одновременно имеем в виду вопрос о значимости сущего в его богоданном смысле. Проводя различие между критерием значимости, в соответствии с которым мы интересуемся каким-либо объектом, и той значимостью, которой сущее обладает независимо от нашего интереса к нему, мы хотим узнать действительный ранг и имя объекта. Эта проблема является не только вопросом *de facto*, но и вопросом *de jure*. Если речь идет о ценностях, подобное подразделение излишне. В отношении же субъективных удовольствий оно необходимо.

Если ценность является объективным свойством сущего, то она *a fortiori* (тем более) есть его действительный ранг. Это должно быть ясно после нашего предшествующего анализа сущности ценности. Если же речь идет о субъективном удовольствии, то вопрос о том, существуют ли объекты, в качестве собственного свойства обладающие способностью доставлять нам удовольствие, явно отличается от другого вопроса: являются ли их приятные качества их богоданным смыслом, т. е. тем, что мы можем считать их действительным, объективным «именем»?

Точная формулировка нашего вопроса звучит следующим образом: что соответствует со стороны сущего как его объективный, действительный смысл трем категориям значимости в области мотивации? Мы проанализируем эту проблему сначала в отношении субъективного удовольствия, затем — объективного блага для человека и, наконец — в отношении ценности.

Объективное качество приятного

Рассматривая вещи, о которых мы говорим как о приятных (например, теплая ванна или освежающий бриз в жаркую погоду), мы сразу видим, что качественное содержание приятного основано на том удовольствии, которое эти вещи доставляют нашему телу. Несмотря на это, эпитет «приятный» сам по себе говорит также о характерном свойстве объекта. Хотя источником этого типа значимости является испытываемое нами удовольствие от определенного блага, тем не менее эта способность доставлять нам его, несомненно, является реальным качеством соответствующего объекта. Именно это качество мы и называем «приятным».

Характерным признаком определенных вещей является то, что они приятны, в то время как других — то, что они неприятны. Этот признак, естественно, теряет всякое значение, как только мы абстрагируемся от любых существ, способных испытывать удовольствие. Однако характер приятного — это еще не вся реальность, если речь идет о значимости вещей. Наша любовь, например, естественным образом стремится к тому, чтобы окружить человека приятными вещами и оградить его от неприятных. *Intentio benevolentiae* проявляется в любви ко всякому созданию в том, чтобы и вкусно накормить его, и принести ему радость, и избавить от огорчений. Это ясно показывает нам, что законно приятные вещи имеют характер благодеяния, дара. Они являются объективными благами, поскольку они приятны, а воплощенное в приятном «про» (для) обосновывает их характер как объективного блага для человека. Хотя этот тип имеет самый низкий ранг в иерархии объективных благ, он все же обладает достоинством, свойственным всем уровням этой иерархии. Мы действительно должны благодарить Бога за то, что существуют приятные вещи — такие, как свежий бриз или бодрящее купание в очень жаркий день, теплый дом в холодную погоду, превосходное вино, вкусная пища, кро-

вать или кресло для уставшего тела; эти вещи сами по себе имеют характер объективных благ для человека.

Однако этот смысл приятных вещей очень редко замечают, когда эти вещи являются объектом нашего собственного желания. Как правило, мы пытаемся рассматривать их с точки зрения чисто субъективного удовольствия. В этом случае значимость, которой вещь обладает независимо от нашего интереса к ней, не совпадает с той значимостью, которая обычно мотивирует этот интерес.

Неполноценная или фальсифицирующая мотивация субъективным удовольствием

Отвлекаясь от их возможной роли в нашей мотивации — но имея в виду их связь с восприимчивостью человека — мы можем констатировать: приятные и неприятные вещи существуют в действительности. Их свойство быть приятными, разумеется, означает, что они доставляют субъективное удовольствие; но одновременно это является основанием их характера как объективного блага для человека, при условии, что эти вещи приятны для легитимной сферы личности. В соответствии с их объективным значением — которое мы гораздо лучше понимаем в том случае, когда речь идет о других людях — эти вещи также являются объективным благом для человека. Строго говоря, не существует вещи, которая сама по себе доставляла бы только субъективное удовольствие. Если речь идет об объектах, имеющих характер приятного (а мы предполагаем, что он связан с легитимной сферой в человеке), то они как таковые являются объективным благом, даже когда человек в конкретной ситуации вынужден отказаться от них из каких-то более высоких побуждений. Задаваясь вопросом о значении объекта как такового, а не о точке зрения, с которой мы интересуемся им, мы обнаруживаем, что любой легитимно приятный объект не только доставляет субъективное удовольствие, но и представляет

собой объективное благо. И это является его действительным, объективным характером. Взгляд на приятные вещи с точки зрения только субъективного удовольствия хотя и не является ложным, однако в лучшем случае — неполным. Свойство быть приятным, очевидно, предполагает субъективно приятный характер вещи. Но если мы одновременно не понимаем ее действительную, объективную значимость, мы остаемся на низшем оценочном уровне.

Объективное качество приятного следует четко отделять от точки зрения лишь субъективного удовольствия. Она делает наше субъективное удовольствие — не важно, легитимно оно или нет — единственным критерием нашей мотивации, так что мы задаем один вопрос в отношении любого объекта или блага: какое удовольствие для нашей гордости и чувственности мы можем отсюда извлечь? Это не совпадает со значимостью, которой обладает объект сам по себе. Если мы спросим: какой объективной значимостью обладает данный объект, каков его объективный, действительный ранг и имя, — то увидим: не существует объекта, который доставлял бы лишь субъективное удовольствие.

Таким образом, мы обнаруживаем здесь расхождение между категорией значимости, играющей большую роль в нашей мотивации, и той значимостью, которой объект наделен в соответствии со своим богоданным смыслом. Несчастье ближнего, служащее источником удовольствия для завистливого человека, без сомнения, является объективным злом. В этом случае точка зрения завистника диаметрально противоположна объективному характеру данности: очевидное зло вызывает удовольствие; его рассматривают как нечто позитивное. В других случаях может не быть столь радикального противоречия, хотя и будет наблюдаться значительное несоответствие. Влиятельная должность, которую получает человек и которая сопряжена с большой ответственностью, сама по себе является объективным благом для него. Но бывает так, что человек рассматривает такую должность исключительно с точки зрения своих субъективных пристрастий, стремясь к ней потому, что он

тщеславен и властолюбив. Интерес к любому, являющемуся носителем ценности благу только с точки зрения чисто субъективного удовольствия обязательно влечет за собой искажение объективной картины, масштабы которого могут быть весьма различными.

Если чисто субъективное удовольствие становится всеобщим критерием нашего отношения к жизни, то такое отношение явно противоречит безобидному имманентному характеру приятного, доставляющему нам субъективное удовольствие. Выбор субъективного удовольствия в качестве всеобщего критерия нашей мотивации является эгоцентрической гипертрофией гордыни и чувственности, результатом невосприимчивости к объективной значимости, свойственной соответствующему объекту. Одним словом, это фальсификация мира.

Однако существует и наивная мотивация субъективным удовольствием, которую следует отличать от общего отношения к жизни и сущему с исключительной или преобладающей точки зрения субъективного удовольствия. Например, наивная установка Санчо Пансо является неполноценным, но не искаженным отношением к приятным вещам. Мы с полным правом не чувствуем себя обязанными интересоваться каким-нибудь благом, отвечать на него. Какой ответ давать — зависит от нас, при условии, что не существует чего-либо недостойного, связанного с обладанием этим благом, которое бы запрещало нам проявлять к данному благу позитивный интерес. Далекое от того, чтобы требовать от нас следования ему, приятное является в объективном отношении простым предложением; оно, так сказать, со своей стороны приспособливается к нашему настроению.

Хотя приятные вещи и не накладывают на нас обязанности приспособливаться к ним, тем не менее мы должны дать ответ на их дарственный характер. Мы обязаны понять, что Божье милосердие проявляется именно в существовании приятных вещей. Из этого совершенно не следует, что мы должны желать или хотя бы пользоваться ими в конкретных ситуациях. Напротив, мы, возможно, будем воздерживаться от стремления к ним, поскольку они могут

представлять опасность для нашей гордости и чувственности. Необходимо еще раз подчеркнуть, что если мы ценим приятные вещи постольку, поскольку они являются объективными благами для человека, то это не означает, что мы должны наслаждаться чем-то определенным, хотя для нас лучше воздержаться от этого. Но для правильной оценки этих благ тем не менее необходимо рассматривать их как некий специфический тип объективного блага для человека. Фактически, мы это делаем постоянно, когда любовно относимся к приятным благам для другого человека.

Объективное благо как отличительная черта объекта

Настоящий анализ уже показал нам: характер объективного блага для человека — это не только одна из категорий нашей мотивации, но одновременно и объективная черта объекта. Как и в случае чисто субъективного удовольствия, здесь также нет противоречия между значимостью, являющейся объективным свойством сущего, и той значимостью, которая является критерием нашей мотивации. Конечно, говоря, например, о здоровье, что оно является объективным благом для человека, мы говорим о значимости, включающей в себя отношение к человеку. Но мы понимаем, что это дар, находящийся в согласии с истинными интересами человека, и его значение основано на сущности здоровья, а также на человеческой природе еще до всякой связи с возможной мотивацией, независимо от «рго», или благоприятного характера этого блага для человека. Опять же, когда мы говорим, что наслаждение прекрасным имеет характер объективного блага, то мы ясно понимаем при этом, что это объективно основано на ценности прекрасного и том благородном счастье, которым оно способно в избытке одаривать человека.

Различные уровни объективных благ

Однако следует различать разные случаи. Один и тот же объект может быть в одном отношении объективным злом для человека и одновременно на более высоком уровне — объективным благом, и наоборот. Болезненная операция в низшей инстанции является объективным злом, но, поскольку она служит восстановлению здоровья или даже спасает жизнь, она является объективным благом для человека. Совершенная по отношению к нам несправедливость есть объективное зло, однако она может стать объективным благом для нашей религиозной жизни.

В рамках этого типа значимости как бы существуют разные уровни. Эта иерархия уровней имеет отношение, однако, не только к различным сферам в человеке, но и к причинным связям. Поэтому какое-нибудь объективное зло может стать причинной предпосылкой для объективного блага, значительно превосходящего то благо, которого мы лишились раньше.

Этот аспект объективного блага для человека не доступен для философского анализа, так как мы касаемся здесь значения какого-либо события в провиденциальном свете — за провидением остается, так сказать, последнее слово. И это слово, очевидно, может касаться только всей жизни в целом. Но в этом случае мы едва ли можем дать что-либо большее, чем самое туманное объяснение. Ибо мы ничего не знаем о самой важной части человеческого существования: о Божественном решении в отношении вечной жизни человека.

Поэтому мы должны различать на этих разных уровнях два аспекта: в первом случае то, что само по себе является объективным злом для человека, например болезнь, в какой-нибудь конкретной ситуации может явиться объективным благом для него: оно, возможно, выведет его из состояния равнодушия и обратит к вечному. Большое испытание, само по себе являющееся, несомненно, объективным злом, служит орудием очищения, нравственного и религиозного совершенствования и тем самым является предпосылкой высокого объективного блага для человека. Занимаясь аскезой, человек по сути

применяет в качестве спасительного средства то, что само по себе представляет объективное зло. Причинить подобное кому-либо другому без педагогической или иной необходимости — значило бы погрешить против любви или, возможно, даже против справедливости.

Такое изменение знака на противоположный, превращение объективного зла для человека в объективное благо для него обусловлено здесь различными слоями в человеке. То, что из-за своих неприятных свойств является объективным злом для него (или, говоря иначе, объективным злом в сфере объективных благ низшего рода) фактически связано с объективным благом, принадлежащим к более высокой сфере. Так, один и тот же объект на более низком уровне может быть объективным злом, а на более высоком — объективным благом. Хирургическая операция является злом из-за сопряженных с ней физических страданий, но она становится объективным благом, если спасает человеческую жизнь.

Изменение знака, при котором зло превращается в благо для человека, имеет и другой аспект. Здесь идет речь о большем, нежели о различных слоях в человеке, с которыми в конкретном случае связаны зло и благо, а именно — о ходе событий и их протяженности во времени. Событие, само по себе являющееся без всякого сомнения объективным злом, например необходимость покинуть родину, отказаться от больших материальных благ или расстаться с любимым человеком, может повлечь за собой обстоятельства, которые готовят путь к достижению более высокого блага, например приведут к религиозному обращению.

В сфере объективных благ может оказаться также, что одно и то же событие идет на пользу одному человеку и является несчастьем для другого. Война приносит одной стороне победу, а другой — поражение. Мы можем привести неисчислимые примеры важных и ничтожных событий, которые объективно имеют для разных людей разное значение.

Этот факт создает трудные проблемы, он представляет собой большую этическую дилемму, возникающую из различ-

ных законных устремлений разных людей и в результате того, что одно и то же событие имеет объективно противоположное значение для них. Но он может стать предметом нашего этического рассмотрения только тогда, когда чашу весов склоняет в ту или иную пользу какая-либо ценность, разумеется при условии, что мы можем удостовериться в расхождении намерений и различном влиянии событий. Однако переплетение всевозможных данностей, одновременно являющихся объективным благом для одного человека и объективным злом для другого, и особенно то значение, которое они приобретают в свете непредсказуемых будущих событий, превосходят способность человеческого предвидения. Предоставим провидению — и только ему одному — решать эти сложности.

Изложенного достаточно для объяснения несоответствия между аспектами, которые имеет один и тот же объект в своей значимости как объективное благо для человека. Легко видеть, что это возможное и довольно частое несоответствие никоим образом не противоречит реальной связи этого вида значимости с объектом, хотя такая значимость совершенно определенно включает в себя отношение к человеческой личности.

Сущностно необходимая связь с бытием и ценностью

Центральной проблемой, однако, является вопрос о том, являются ли ценности подлинными свойствами бытия, которые мы можем обнаружить у объекта, даже когда отвлекаемся от любой мотивации. Отзываясь об акте раскаяния как о нравственно хорошем, хваля человека за ум, говоря о достоинстве человеческой личности — во всех этих случаях мы несомненно имеем в виду высокие качества, являющиеся свойствами соответствующего объекта, а не только точку зрения возможной мотивации. Когда мы углубляемся в сущность акта раскаяния, перед нами открывается его нравственное благородство, его автономная зна-

чимость. Для того чтобы понять нравственную красоту раскаяния, нам не нужно рассматривать его с какой-либо определенной точки зрения. Достаточно того, чтобы наш разум был свободен от гордыни и чувственности, а наш духовный взор не был искажен какой-либо перверсией воли.

И когда мы видим, что это внутреннее совершенство, эта нравственная ценность действительно присуща раскаянию, то это не просто восприятие, подобное тому, которое позволяет нам утверждать, что кровь — красного цвета. Напротив, мы постигаем и понимаем, что существует необходимая связь между ценностью и данным объектом. Это не только иная и более глубокая связь, чем связь между субстанцией и акциденцией, — типичное отношение собственности, неотъемлемости, — но и, кроме того, необходимая, интеллигибельная, а не чисто фактическая, случайная связь. Мы понимаем, что раскаяние является хорошей вещью в нравственном отношении и только такой оно и может быть. Это, конечно, не означает, что мы можем доказать ценность раскаяния выводя его значимость из чего-то другого. Мы видели ранее: значимость как таковую невозможно вывести из чего-либо нейтрального. Каждая ценность должна быть познана; если человек не восприимчив к какой-нибудь ценности, то мы, желая ему помочь познать ее, не можем сделать ничего другого, кроме как облегчить для него путь к этому, убирая все препятствия волевого характера и пытаясь вовлечь его в сферу влияния этой ценности.

Но если верно то, что ценность раскаяния не может быть выведена из какой-нибудь нейтральной области, нейтральных законов или имманентной логики с нейтральной точки зрения наблюдаемого объекта, то несомненно также и то, что если мы познали ценность, то мы понимаем, что она сущностно основана на характере раскаяния. В не меньшей мере нам однозначно дана связь между нравственным добром и раскаянием.

Другими словами, отношение между объектом и его ценностью в случае прямой значимости является не эмпирическим и случайным, а, напротив, необходимым и интеллигибельным. Рассматривая любовь, мы сразу видим, что она

с необходимостью является благом. Мы не просто констатируем, но и понимаем, что это так и не может быть иначе. Нелепо утверждать, что мы подразумеваем под ценностью акта любви или справедливости только мотивационный критерий, поскольку ценность сама с очевидностью проявляется как свойство этих актов. Чтобы понять, что нравственное благо справедливости, красота усыпанного звездами неба, ценность человеческой личности или ее достоинство как *imago Dei* (Божьего образа) в самом подлинном смысле слова являются свойствами соответствующих объектов, нам достаточно лишь сравнить характер объекта, являющегося носителем настоящей ценности, с необходимостью повиноваться какой-нибудь законной власти.

Совершенно очевидно, что значимость объекта навязывается чисто извне, если его нравственное содержание основано на распоряжении подлинной власти. Хотя такая значимость и присуща объекту, однако она основана не на его сущности.

Нам могут возразить: ценность — это лишь идеал, корнящийся в сущности объекта, но не свойство реального, конкретного, индивидуального акта. Это возражение основано на заблуждении. Если способность к расширению присуща природе материи, то, очевидно, всюду, где существуют конкретные физические объекты, имеет место и расширение как их конкретное, реальное свойство. Все эти элементы, признаки и свойства, с необходимостью основанные на той или иной сущности, реализуются, конкретизируются, индивидуализируются, как только реализуется объект, имеющий эту сущность. Поэтому вопрос о том, присуща ли ценность также и конкретному индивидуальному акту того или иного рода, сам по себе беспредметен. Если ценность с необходимостью основана на сущности какого-то акта, то она реализуется, как только реально осуществляется этот акт.

Но даже и помимо этого, мы чаще всего воспринимаем определенные ценности вначале через конкретное, реальное поведение человека. Мы открываем ценность многих актов и установок не только через абстрактное созерцание их

сущности, но также — и прежде всего — в конкретных, реальных актах. Однако реальное, конкретное существование объекта, являющегося носителем ценности, ни в коем случае не является условием обнаружения его ценности; нравственное благородство героического поступка точно так же можно увидеть и в поведении героя романа.

Ценности и свойства бытия

Итак, мы видим, что ценность в любом смысле объективна. Она объективна постольку, поскольку является подлинным свойством объекта, о ценности которого мы говорим. Объект обладает ценностью даже помимо любой мотивации. Она в такой степени принадлежит ему, что составляет самую сущность его смыслового содержания. Ее совершенно невозможно интерпретировать как всего лишь относительный аспект объекта, который он имеет для наших желаний и воли.

Ценности несомненно принадлежат объекту и независимы от наших желаний — ведь даже когда мы рассматриваем их чисто созерцательно, они так же сияют нам в своей внутренней красоте и содержательном богатстве, в своей аксиологической характеристике, долженствовании, которые свойственны и их реальному существованию. Но, как мы уже видели, благо справедливости, ценность бессмертной души и ценность познания объективны также и в том смысле, что их значимость не предполагает никакого отношения к конкретному человеку: в противоположность объективному благу для человека они значимы сами по себе.

Ценности являются основанием объективных благ для человека

Существует много связей между ценностью и объективным благом, т. е. между обоими видами значимости,

свойственными объекту независимо от нашего интереса к нему. Как мы уже видели, сократовское положение о том, что «для человека лучше пострадать от несправедливости, чем самому совершить ее», подчеркивает, что нравственная порядочность является высшим благом среди всех объективных благ для человека. Кроме того, мы увидели: для того чтобы понять, каким большим объективным благом является для человека нравственная порядочность, сначала необходимо познать ее ценность. Поскольку нравственная порядочность является ценностью, для человека будет объективным благом обладать ею. Очевидно, ценность здесь является *principium*, а ее свойство быть объективным благом — *principiatum*.

То же самое касается ума, одаренности и любых других человеческих достоинств. Все они являются объективными благами, и в каждом случае ценность — это *principium*, а ее значение как объективного блага — *principiatum*, т. е. обладание ими является объективным благом для человека потому, что они являются ценностями.

Наличие ценности предполагается и при другом фундаментальном типе объективного блага — при обладании благами, способными приносить нам подлинное счастье: сюда, например, относится познание вечных истин, созерцание прекрасного в природе и искусстве, дружба, знакомство с удивительной личностью и т. д. Все это подразумевает ценность соответствующего блага и его способность в избытке дарить нам радость. Опять-таки ценность здесь является *principium*, а характер объективного блага — *principiatum*. Благодаря своей ценности эти блага способны приносить нам истинную радость, если они принадлежат нам; благодаря их ценности обладание ими — это блаженный дар для личности. Конечно, прежде всего это касается высшего блага для человека. Вечное единение с Богом является абсолютным благом для него, так как Бог бесконечно добр.

У обоих типов высоких объективных благ связь между ними и значимым самим по себе заключается в фундировании объективного блага ценностью объекта. В обоих случаях несмотря на их различие объект должен быть носителем

ценности для того, чтобы иметь возможность стать объективным благом для человека. Однако тем элементом, который позволяет объекту стать объективным благом для человека, не всегда является ценность. Элементарные блага для человека и законно приятные вещи обладают этим свойством независимо от ценности. Мы не интересуемся здесь, какой ценностью может обладать сам по себе объект, являющийся элементарным или приятным объективным благом. Мы лишь спрашиваем, основан ли его характер как объективного блага на ценности, как в случае вышеупомянутых типов высоких объективных благ.

Рассмотрим сначала элементарные блага, такие, как физическая безопасность человека, его здоровье или минимум средств поддержания его жизни: крыша над головой, необходимое тепло и пр. Эти вещи, конечно, имеют косвенную ценность — либо как средства, либо как условие части человеческого существования, которое, несомненно, включает в себе высокую ценность. Но так как эти вещи являются объективными благами для человека не по причине этой косвенной ценности, а благодаря своей элементарной необходимости, мы можем здесь оставить без внимания косвенную ценность. Для нашей проблемы важно то, что их характер как объективных благ для человека не основан ни на этой косвенной ценности, ни на какой-либо другой ценности соответствующего объекта. Хотя их необходимость является источником как косвенной ценности, так и объективного блага для человека, тем не менее их качество как объективного блага не основано на этой косвенной ценности.

То же самое относится к низшему типу объективных благ: законно приятному и приносящему субъективное удовлетворение. Какой бы ценностью ни обладали радующие нас вещи как таковые, их характер как объективных благ не обязательно основан на этой ценности. Они являются объективными благами потому, что они законно приятны и в этом качестве приятного воплощается объективный *gestus* (характер) благотворного. Итак, мы видим: та связь между двумя типами значимости, при которой

ценность является основанием объективного блага, отсутствует у элементарных, приносящих удовольствие благ.

Но существует еще одно, совершенно иное отношение между обоими типами значимости, которое можно обнаружить в любом благе. С ценностной точки зрения ни одно объективное благо не является индифферентным. Оно имеет позитивную ценность постольку, поскольку имеет качество некоего «рго» для человека. Ценность, присущая человеческой личности, является причиной того, что любой объект, обладающий таким благоприятным для человека свойством — быть даром ему, как раз благодаря этому приобретает косвенную ценность*. Удивительным образом отношение между обоими типами значимости кажется здесь обратным. Качество объективного блага основано не на ценности блага как такового. Но это последнее имеет косвенную ценность благодаря тому, что оно является объективным благом для человека: это свойство является источником косвенной ценности. Поэтому кажется, что здесь ценность представляет собой *principiatum*, а значимость как объективного блага — *principium*.

Однако мы говорим «кажется» потому, что такая инверсия имеет место только в отношении между косвенной ценностью объективного блага и его характером как объективного блага для человека. Конечным источником этой ценности является, очевидно, ценность человеческой личности**. Также и в этом случае ценность есть конечное основание этой косвенной значимости.

* Называя эту ценность косвенной, мы не имеем в виду, что она принадлежит к тому же типу вторичной значимости, которая свойственна средству в противоположность первичной значимости цели. Отношение зависимости между ценностью, приобретаемой объективным благом, и ценностью личности несомненно отличается от отношения между косвенной ценностью средства и прямой ценностью цели.

** Однако необходимо подчеркнуть: что касается объективных благ, доставляющих удовольствие, эта косвенная ценность становится очевидной только в том случае, когда она связана с другими людьми. Всего лишь приятные вещи отличаются от элементарных благ еще в одном отношении, поскольку понять косвенную ценность последних мы можем и тогда, когда дело

Дарственный характер объективных благ

Но прежде всего любое объективное благо именно в своем свойстве как объективного «рго» для человека заключает ценность потому, что оно является плодом и воплощением Божьего милосердия. Мы видим, что дарственный характер составляет сущность этого вида значимости. Объективно благотворное и совпадающее с истинными интересами человеческой личности с необходимостью связано со своим дарственным характером. В нем изначально явлена доброта дарителя, объективированный жест любви, представляющий собой как бы душу объективного блага для человека. Мы видели ранее: только тогда, когда мы усматриваем в законно приятном Божий дар, проявление Его бесконечного милосердия, мы и способны относиться к этому благу, доставляющему нам удовольствие, как к объективному благу для человека.

Но ценность бесконечного Божьего милосердия отражается не только в объективных благах — они все несут в себе ценность, поскольку являются проявлением любви Бога. Это не означает, что понятие объективного блага для человека подразумевает понятие Бога. Пантеист считает его даром «матери природы». Другие неопределенно толкуют его как дар неведомого безличного божества. Даже атеист способен отчетливо понимать, что здоровье является объективным благом для человека. Этот их «приветливый» характер мы можем увидеть во всех объективных благах без всякой связи с Богом, если речь идет о других людях; но это не относится, как уже сказано, к доставляющим удовольствие благам, касающимся нас самих.

Однако, если мы здесь исследуем ценность объективных благ для человека, мы должны рассматривать все их смысловое содержание, еще не ставя вопроса о том, включает ли в себя или предполагает понятие объективного блага понятие Бога. Даже если мы должны будем отрицательно

касается нас самих. Например, мы можем осознать обязанность не причинять своему здоровью вреда без особых причин.

ответить на этот вопрос, тем не менее останется непреложным то, что их имманентная благотворность объективно представляет собой проявление Божьего милосердия — и это придает им ценность.

Итак, мы видим, что даже с ценностной точки зрения ни одно объективное благо не является индифферентным. Оно несомненно имеет позитивную ценность. Это верно и тогда, когда человек наслаждается объективным благом или обладает им. То, что человек получил объективное благо, значимо само по себе. Доставшееся человеку объективное благо имеет ценность просто благодаря ценности человеческой личности. То, что человек счастлив и не является несчастным, — это, очевидно, само по себе позитивная ценность. Совершенно ясно, что носителем ценности здесь является не вещь, качество или деятельность, а факт или, точнее, положение вещей*, т. е. то, что мы выражаем в суждении, когда говорим: то, что человек счастлив, значимо само по себе; это имеет ценность.

Хотя в рамках этой формы ценности иерархические различия очень велики и принимают разный характер в зависимости от того, идет ли речь о высоких объективных или элементарных благах, тем не менее даже тот факт, что кто-то обладает таким скромным благом, как законно приятное, не является индифферентным с ценностной точки зрения.

* «Положение вещей» — это удачное словосочетание. Оно является непосредственным объектом суждения, т. е. сущностью в сфере бытия, которой должно соответствовать суждение, если оно истинно. Положение вещей является объектом многих актов, например убеждения или утверждения. Мы не можем «утверждать стол или личность», мы можем лишь утверждать, что «нечто таково» или существует. Мы убеждены, что « $2+2=4$ » или что этот день сменится ночью. Положение вещей имеется в виду и тогда, когда мы радуемся приходу друга или восстановлению мира. В нашем контексте мы не можем подробно останавливаться на сущности этого понятия. Однако укажем на его разработку у Адольфа Райнаха (Adolf Reinach): «Über das negative Urteil» («Об отрицательном суждении»). Ср. также мои книги: «Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens» и «Что такое философия» (Изд. «Алетейя», СПб., 1997).

Приоритет ценности над объективным благом для человека вновь становится очевидным в результате этого анализа. Данность ценности с необходимостью предполагает понятие объективного блага для человека. Высокие блага, чтобы быть объективным благом, должны обладать ценностью. Но и в любом объективном благом подразумевается ценность человеческой личности. Хотя обе категории значимости четко отличаются друг от друга, понятие объективного блага для человека предполагает ценность. Но понятие ценности не предполагает понятия объективного блага для человека. Ценность является первичной данностью.

Однако мы хотели не только проанализировать различные связи между обоими типами значимости, но и понять, каким смысловым содержанием обладает объективное благо для человека с ценностной — решающей — точки зрения. Мы уже видели, что вопрос о ценности является фундаментальным и неизбежным; его нельзя заменить никаким другим. Мы поняли, что из себя представляет объективное благо для человека с этой точки зрения: оно всегда обладает ценностью. Это непреложная истина, несмотря на большие иерархические различия между объективными благами. Их имманентная «приветливость» придает им две разные ценности: во-первых, косвенную ценность, зависящую от ценности человеческой личности; во-вторых, возвышенную ценность, которой они обладают, будучи воплощением бесконечного Божьего милосердия.

Глава восьмая

ЦЕННОСТЬ КАК ПЕРВИЧНАЯ ДАННОСТЬ, НЕ СВОДИМАЯ НИ К ЧЕМУ ДРУГОМУ

Ценность часто пытаются свести к чему-то другому. Но эти старания тщетны, поскольку понятие ценности представляет собой первичную данность в двух смыслах: она может быть познана только интуитивным образом и не может быть из чего-либо выведена, а также в том смысле, что она является фундаментальной данностью, которую мы с необходимостью подразумеваем всегда. Ценность — это такая же данность, как истина, существование, познание, сущность; мы не можем ее отрицать, не вводя незаметно снова. Теперь мы разберем основные попытки свести ценность к чему-либо иному. Такой анализ одновременно еще больше прояснит сущность ценности.

Многие объекты приобретают для нас значение потому, что способны удовлетворить наше влечение, или «*appetitus*»*.

* Схоластический термин *appetitus* (желание, влечение) употребляется здесь потому, что он обозначает специфическую имманентность этого и родственных явлений (Прим. переводчика немецкого издания).

Значимость объекта appetitus'a является вторичной

Для страдающего от жажды вода становится чем-то важным; если человек не хочет пить, он относится к ней равнодушно. Но благодаря его жажде она неожиданно приобретает для него значение*.

Наша жизнь полна физических влечений и душевных склонностей, и объекты, способные их удовлетворить, приобретают благодаря этому значимость. Напитки привлекают испытывающего жажду; уставший желает отдыха; ребенку, полному жизненных сил, доставляет удовольствие двигаться и резвиться; для разговорчивого человека будет мучением необходимость молчать и т. д. Объект, который может утолить какое-либо влечение, или appetitus, кажется нам либо чем-то лишь субъективно удовлетворяющим, либо объективным благом для человека, пока это влечение, это желание не удовлетворено.

Любая попытка свести ценность к ее способности удовлетворить влечение, appetitus обречена на провал. Существенное различие между ценностью и значимостью, основанной на такой способности, отчетливо проявляется в следующем: во-первых, в том и другом случае коренным образом отличается связь между объектом и нашим интересом к нему. Инстинкты и влечения — appetitus — имеют источником нашу природу. Их появление не предполагает знания объекта или действия, с помощью которых они могут быть удовлетворены. Они обязаны своим появлением нашей природе; поэтому они даже могут предшествовать знакомству с соответствующим объектом. Свойственное им внутреннее движение не вызывается объектом; следовательно,

* Когда мы говорим, что человек относится к воде равнодушно, если не испытывает жажду, мы не исключаем того, что она может привлекать его из каких-либо других соображений. Но та значимость, которую вода имеет потому, что в состоянии утолить жажду, исчезнет, как только данный человек перестанет испытывать ее.

влечение и appetitus играют роль principium, а значимость, основанная на способности объекта или действия утолить их, является principiatum. Значимость объекта безусловно вторична, а именно представляет собой значимость средства утоления. Его пригодность имеет значение только потому, что есть влечение и appetitus. Как только они исчезают, объект теряет свое значение и опускается, насколько это затрагивает сферу наших переживаний, на уровень индифферентного.

Напротив, наше восхищение чьим-либо смирением не возникает спонтанно, без знания об этом смирении. Такое восхищение существенным образом предполагает знакомство с объектом. Оно является полностью зависящим от объекта внутренним движением, которое мотивировано им и с необходимостью предполагает, что мы понимаем самостоятельную значимость объекта. Она ясно демонстрирует нам свою независимость от нашего восхищения: она является principium, а наше восхищение — principiatum.

Совершенно очевидно, что не существует инстинкта, которому бы приносило удовлетворение нравственная ценность как таковая. Утверждение о том, что человеку свойственно неосознанное желание восхищаться определенными вещами (таким образом, акт прощения, например, имеет значение только потому, что он отвечает такому желанию), очевидно, является чистой фикцией, призванной во что бы то ни стало спасти эту теорию. Ничто в действительности не подтверждает такого предположения.

Если бы даже существовал подобный инстинкт восхищения, уважительного отношения к вещам, которые значительнее нас, то все равно было бы невозможно принизить ценность акта прощения до простой способности удовлетворять это влечение. Влечение к объекту, которым мы можем восхищаться, может быть утолено только тогда, когда объект предстает перед нами как admirandum, т. е. как достойный нашего восхищения. Но это опять-таки означает, что он несет в себе ценность. Восхищение с необходимостью предполагает осознание ценности объекта. Утверждая, что ценность является не чем иным, как способностью удовлетворять наш

инстинкт восхищения, мы ходим по кругу. Ведь для того, чтобы вызвать наше восхищение или мотивировать его, объект должен обладать чем-то большим, нежели простой способностью: он как раз и должен предстать перед нами как нечто значимое само по себе*.

Пытаться уподобить ценность способности удовлетворять влечение — приблизительно то же самое, что утверждать, будто очевидность истины является не чем иным, как пригодностью объекта удовлетворять наше стремление к знанию. Совершенно очевидно, что способность удовлетворять стремление к познанию является чем-то существенно большим, нежели эта простая пригодность. Ибо жажду познания может утолить только независимая от любого влечения, объективная значимость соответствующей истины. Поэтому как раз тот тип влечения, который должен был бы спасти эту теорию, фактически опровергает ее, поскольку, чтобы утолить такие влечения, необходимо существование независимой от них истины.

Но, очевидно, не всегда, когда мы имеем перед собой ценность, речь идет о подобном влечении. Когда, например, гордый, упрямый человек сталкивается с великодушием другого человека и оно производит на него впечатление, кто станет утверждать, что великодушное поведение утолило недавнее гордого человека влечение?

Желание видеть в ценности не что иное, как простую пригодность для утоления влечений и *appetitus*’а, относится

* Существует также извращенное стремление к такому же извращенному восхищению, позволяющему нам наслаждаться своим великодушием и псевдожертвенностью. Это аналогично тому стремлению познавать, которое уже не является искренним поиском истины. Такую установку хорошо выражают известные слова Лессинга: «Если бы Бог в правой руке скрывал всю истину, а в левой держал только вечное стремление к истине, хотя и с условием, что я буду всегда заблуждаться, и сказал бы мне: выбирай! — я смиренно припал бы к его левой руке и сказал: Отче, я выбираю это — ведь чистая истина только для Тебя одного» («Богословские полемические сочинения»: «Возражение ответчика на реплику истца». Braunschweig, 1778).

к случаям, когда мы стремимся к обладанию благом, но не к тем случаям, когда мы просто отвечаем на ценность радостью, восхищением или восторгом. Как уже было упомянуто выше, желание (*desiderare*) вообще рассматривают как основной тип нашего отношения к благу. Так как считается само собой разумеющимся, что благо и желание являются соотносительными понятиями, то случаи, когда мы радуемся существованию объекта как такового, просто не замечают и ограничиваются исключительно ситуациями, в которых речь идет об обладании благом. Но даже в этом случае редукция ценности к ее простой пригодности утолять желание или влечение является безнадежным делом. Достаточно вспомнить о тех случаях, когда речь идет действительно об *appetitus'e*, или влечении (например, о стремлении нашей духовной энергии к самораскрытию) в противоположность тоске по какой-нибудь прекрасной стране или желанию соединиться с любимым человеком, — и мы ясно видим различие между значимостью, основанной на пригодности объекта удовлетворить влечение, и ценностью, мотивирующей наше желание.

Примат ценности над ценностным ответом

Тоска по духовному единению с любимым человеком возникает из нашей любви. Любовь подразумевает, что любимый человек предстает перед нами как достойное любви, прекрасное, драгоценное, само по себе значительное существо. Любовь, а также *intentio unionis* — стремление к соединению, органически и сущностно коренящееся в любви — несомненно имеют своим источником сознание того, что данный человек прекрасен и достоин любви. Напротив, *appetitus* и влечения, как уже сказано, спонтанны по своей сущности. Они возникают в человеке независимо от объекта. Любовь и стремление к расширению нашей любви, очевидно, предполагают знание о соответствующем человеке, его красоте, очаровании и т. д. Потребность в развитии своего таланта, например

художественного или ораторского, не обязательно предполагает знакомство с предметом. Стремление к этому уже может существовать до того, как нужный объект обнаружен. Возможно, только случай позволит осуществиться этому стремлению к самораскрытию через соответствующую деятельность.

Мы чувствуем, что нашу любовь вызывает красота, доброта, высокие достоинства любимого человека; здесь имеет место примат объекта над ценностным ответом. Напротив, что касается влечений и *appetitus*'а, первично внутреннее движение, а не его объект. Мы часто осознаем его только тогда, когда уже в нас пробудилось такое влечение или желание. В любви, несомненно, ценность является *principium*, а наша любовь и тоска по ней — *principiata*. В противоположность этому в инстинкте и вождении значимость объекта — *principiatum*, а они сами — *principium*.

Очевидно, мы можем желать блага, обладающего ценностью потому, что оно одновременно утоляет наше желание. Однако такое совпадение еще яснее показывает, насколько абсурдно рассматривать самостоятельную значимость как простую способность удовлетворять *appetitus*, или влечение.

Тот, кто испытывает влечение к научному поиску, четко отличает значение, которое имеет для него само исследование, поскольку оно утоляет его интеллектуальную жажду, от значения, которое имеет открытие истины. Ему совершенно ясно, что его влечение связано с предметом, значимость которого выходит за пределы утоления его жажды познания. Если мы сравним этот случай, когда истина играет двойную роль в качестве ценности и объекта, способного удовлетворить наше духовное беспокойство, с тем случаем, когда мы испытываем потребность выговориться, то ясно увидим различие между ними. В обоих случаях соответствующий акт способен утолить влечение, но только в одном случае имеет место осознание ценности.

С другой стороны, мы опять-таки видим, что хотя можно желать блага, являющегося носителем ценности, однако соответствующую ценность может осознавать какой-нибудь дру-

гой человек, не испытывающий никакого влечения к ней. Несомненно, ценность познания и открытия истины может понять и тот, кого не привлекает ее поиск. Напротив, способность объекта удовлетворить влечение к истине видит, очевидно, только тот, кто испытывает такое влечение. Таким образом, попытка принизить ценность до простой способности утолять желание оказывается несостоятельной, как только мы более тщательно исследуем оба типа значимости.

Кажущаяся связь ценности с человеческой «энтелехией»

Часто пытались также свести ценность к тому, что объект способен утолять наше желание, но такое утоление *не переживается* нами — просто он отвечает на присущее нам телеологическое стремление нашей природы и удовлетворяет его. В этом случае ценность рассматривается как способность объекта давать нам то, в чем мы нуждаемся для полного раскрытия своей энтелехии.

Таким образом, говоря о нравственном достоинстве и возвышенности акта любви к ближнему или прощения, мы, согласно этой теории, в сущности имеем в виду лишь то, что этот акт пригоден для раскрытия энтелехии человека, который милосерден и способен прощать своих врагов. Однако, когда мы говорим о нравственных ценностях, мы, очевидно, имеем в виду не это. Еще более нелепо заявлять, что акт любви другого человека способен раскрыть нашу собственную энтелехию. Поэтому ссылка на энтелехию может означать только то, что в процессе осуществления таких актов человек реализует собственные возможности. Связь между актом любви к ближнему и раскрытием энтелехии соответствующего человека, несомненно, столь отличается от связи с благом, которое служит этому раскрытию (как, например, гимнастика — физическому развитию), что отсутствует всякая аналогия подобной пригодности. Такая редукция может

быть направлена лишь на то, чтобы заменить понятие пригодности соответствием энтелехии или соответствием природе (*secundum naturam*). Подобная редукция могла бы опираться только на тот мнимый аргумент, что нравственная возвышенность акта любви к ближнему или прощения, трогающая нас и вызывающая у нас восхищение и радость, является не чем иным, как соответствием этого акта человеческой природе; другими словами, этот акт является лишь частью процесса реализации энтелехии данного человека. Однако совершенно непонятно, почему этот акт способен волновать нас, вызывать в наших душах восхищение, радость, уважение, если мы переживаем его как происходящее с другим человеком.

Мы не будем здесь дальше разбирать эту теорию, поскольку в шестнадцатой главе более подробно займемся значением понятия «*secundum naturam*».

Бессмысленность точки зрения, принижающей ценность до пригодности становится особенно ясной, если мы имеем в виду ценность человеческой личности как таковой. Как может быть истолкована в качестве фактора, способствующего раскрытию нашей энтелехии, ценность человеческого бытия, которая в определенных ситуациях с особой очевидностью открывается нашему духу (например, когда человек подвергается мучениям, оскорблениям или его жизнь находится в опасности)? В этом случае не существует ни малейшей связи с *моей* природой, которая могла бы послужить причиной подобного непонимания ценности, заключающегося в ее сведении к некоей пригодности. Еще глупее утверждать, что ценность человеческой личности как таковой — достоинство человеческого бытия — служит духовному развитию человека, который находится в опасности и в котором эта ценность так драматично сияет в этот момент.

Ни нравственные ценности — такие, как смирение или целомудрие, — ни онтологическая ценность человеческой личности, ни ценность человеческой жизни как таковой, ни красота великого произведения искусства не дают нам ни малейшего повода интерпретировать их в качестве пригоднос-

ти. Но даже там, где обнаруживается объективная телеологическая ориентация человеческой природы на объект, являющийся носителем ценности, совершенно очевидна нелепость сведения ценности к реализации этой объективной тенденции. Наша природа объективно ориентирована на истину. Однако кто станет утверждать, что ценность истины является лишь способностью последней раскрыть это объективное стремление. Ценность истины совершенно невозможно вывести из врожденной предрасположенности, которую мы, как простой факт, обнаруживаем в нашей природе.

Но при более тщательном анализе такой попытки умаления ценности до способности объекта раскрыть нашу энтелехию обнаруживается, что понятие ценности все же неявно подразумевается.

Что еще может означать утверждение о том, что нечто является хорошим потому, что оно способствует реализации нашей энтелехии, кроме того, что все, называемое нами хорошим, чему мы приписываем независимую значимость, в действительности имеет лишь вторичное значение средства по отношению к ценности, которой оно только и служит: энтелехии нашей личности? Может ли такая процедура действительно заменить понятие ценности понятием пригодности? Может ли она растворить наше понятие ценности в некоем чисто нейтральном отношении между определенным объектом и актуализацией нашей природы? Не предполагает ли она, напротив, исподтишка понятие ценности в энтелехии человека, как и в требовании полностью реализовать энтелехию? Не является ли очевидным, что эта попытка представляет собой лишь перемещение проблемы в другую плоскость — я имею в виду неявное предположение, что ценность является также основанием этого отношения?

Мы не можем устранить различие между чистой фактичностью и значимым самим по себе, между нейтральным стремлением, наличие которого мы констатируем как простой факт, и таким, осуществление которого мы считаем важным, обязательным. Любая попытка вывести независимо значимое из нейтраль-

ного либо является жонглированием понятиями, либо тайным приписыванием ценности мнимо нейтральному объекту.

Уяснив себе, что понятие ценности молчаливо подразумевается при всех попытках заменить его пригодностью для реализации энтелехии объекта, мы не видим больше оснований сводить любые ценности к такой пригодности.

Во всяком случае, если приходится допускать существование значимого самого по себе, несводимого к простому отношению к чему-то другому — если мы вынуждены признать истинный характер ценности, которая по своей сути исключает любое отношение, выражаемое союзом «для», то больше не остается поводов для искусственной интерпретации ценности человеческой личности, нравственного благородства любви, или ценности справедливости как простой пригодности для раскрытия человеческой энтелехии.

Несводимая ни чему другому интеллигибельность ценностей

Попытка сведения ценности к простой пригодности к чему-то другому, очевидно, имеет своим источником потребность в понимании того, *почему* нечто является значимым, т. е. желание прояснить характер значимости. Такой идеал интеллигибельности — это то же самое, что заставляет многих людей думать, что в сфере познания интеллигибельность тождественна способности быть продемонстрированным. При этом не понимают, что многие реальности способны непосредственно открыться нашему сознанию в своей внутренней необходимости: к таким реальностям относится, например, тот факт, что нечто не может одновременно существовать и не существовать, или что нравственные ценности предполагают существование личности.

Современное понятие аксиомы, заключающейся в произвольном положении или, в лучшем случае, в простой гипотезе, вытеснило в качестве исходного пункта непосредственно по-

нятное. При этом забыли, что способность доказательства или аргумента делать что-либо интеллигибельным в конечном счете основано на возможности связывать одно суждение с другим, которые либо сами непосредственно очевидны, либо надежно обоснованы с помощью очевидных принципов. Если бы непосредственная понятность не была кульминацией всякой интеллигибельности и последним источником абсолютной достоверности, то любая аргументация лишилась бы своей очевидности; она была бы столь же бессмысленна, как и понятие действующей причины в мире без первопричины.

Уяснив себе, что непосредственно понятное обладает более высокой интеллигибельностью, чем любой вывод из оснований (*ex causis*) и что вся интеллигибельность и гарантированная сила доказательства основана на интеллигибельности непосредственно понятного, мы видим несостоятельность отождествления интеллигибельности с доказанным с помощью логических следствий из аргументов. Перед лицом очевидного постоянно требовать доказательств, спрашивать, почему дело обстоит именно так, — это не признак того, что человек стремится к более основательной интеллигибельности, а, напротив, признак неспособности понять сущность очевидного и интеллигибельного. Это интеллектуальная косность, которая начинается с того, что смешивает определенный тип психических процессов с интеллигибельностью как таковой и заканчивает тем, что не видит источник любой интеллигибельности.

Та же самая интеллектуальная косность, как нам кажется, является причиной стремления придать значимости большую интеллигибельность, толкуя ее как значимость для чего-то, как функциональную силу или пригодность. Полагают, что объект становится более понятным, если можно привести «причину» его значимости. В действительности же, если мы хотим объяснить, почему полезный нам объект значим, мы с необходимостью предполагаем существование значимого самого по себе. Кроме того, ценность, с очевидностью данная нам в своей внутренней интеллигибельности, имеет гораздо более высокую интеллигибельность, чем та, которая является результатом какого-либо доказательства. Ценность

делает излишним любой вопрос о причинах ее значимости. Это относится в первую очередь к общему понятию ценности, или значимого самого по себе. Страшно самообольщается тот, кто считает, что ценность можно понять без подлинной интуиции, либо пытается ради пущей интеллигибельности принизить ее до нейтрального факта или вывести из подобного факта. Вместо достижения более высокой интеллигибельности дело доходит до полного непонимания сущности ценности. Хотя ценность явно и отрицается, однако неявно она снова подразумевается — как раз постольку, поскольку в доказательствах предполагается очевидность.

Если мы поняли сущность ценности посредством полного *prise de conscience*, то одновременно мы видим, что вопрос «почему», поиск связи, которая может «объяснить» ее значимость (или помочь свести ее к чему-то не значимому), столь же бессмыслен, как и вопрос «почему» перед лицом непосредственно понятного, например одного из основополагающих принципов. Значимое само по себе является первичной данностью не только в том общем смысле, что первичной данностью является любая необходимая, интеллигибельная сущность, познаваемая только посредством подлинной интуиции, но и в специфическом смысле, в котором бытие и истина суть конечные *data*.

Но помимо того, что невозможно сократить общее понятие самой ценности или «объяснить» его, любая открывающаяся нам конкретная ценность сама уличает во лжи толкование, превращающее ее в простое орудие нашей интеллигии. Мы уже показали, сколь нелепо рассматривать достоинство человеческой личности — достоинство, которое через нашу совесть запрещает нам использовать других людей лишь в качестве средства — в смысле простой пригодности для чего-то другого. То же самое относится к ценности справедливости и к любой другой нравственной ценности, к красоте возвышенных картин природы или великих произведений искусства, а также к достоинству какого-нибудь великого ума.

Если мы внимательно исследуем то, что мы имеем в виду, когда считаем какой-нибудь поступок нравственно

благородным или произведение искусства прекрасным и возвышенным, то мы легко увидим, насколько явно это отличается от простой способности реализовывать телеологическое стремление нашей природы. Если же что-то действительно обладает подобной способностью (как, например, общность с другими людьми), на которую ориентирована вся человеческая природа, то такая способность четко отличается от ценности, поскольку то, что приспособлено, имеет подлинное отношение к человеку, ярко выраженный характер «для», полностью отсутствующий у ценности. Когда мы говорим «прекрасное» или «хорошее», мы имеем в виду значимое само по себе, которое не только *есть*, но и *обязано быть*. И если мы исследуем то, что нам дано, когда мы оказываемся лицом к лицу с нравственным поступком, достоинством какой-нибудь личности или красотой природы, мы сразу же видим, как соответствующая данность подтверждает то, что мы хотим выразить этими словами: эпитетами «хорошее», «прекрасное», «благородное» или «возвышенное» мы обозначаем не то, что не отвечает никакой реальности, а то, что, напротив, имеет характер с очевидностью проявляющейся в реальности независимой значимости и открывается нам в данностях нашего опыта.

Способность реализовывать осмысленное стремление как объективное благо для человека

Значимость, которой обладает объект благодаря своей способности реализовывать некое телеологическое человеческое стремление, несомненно отличается от сущности значимого самого по себе. Мы всегда легко различаем их. Нам совершенно ясно, что, говоря о каком-то положении как об очень благоприятном для человека, поскольку оно способствует полному раскрытию его талантов, мы подразумеваем нечто иное в отличие от того случая, когда говорим о внутренней красоте и достоинстве какого-нибудь выдающегося ума. Слова литургии: *o quam pulchra est casta generatio cum*

claritate (как прекрасен и ослепителен этот целомудренный род) говорят, очевидно, не о пригодности для чего-то другого.

Такой пригодности, напротив, свойственна значимость, которую мы называли объективным благом для человека. Однако мы не хотим этим сказать, что любое объективное благо может быть сведено к подобной пригодности — это лишь означает, что любая подлинная пригодность действительно является объективным благом для человека.

Мы уже видели, что понятие объективного блага подразумевает понятие ценности; и это снова показывает нам, что любая попытка принизить ценность до простой способности раскрыть телеологическое стремление человеческой природы приводит к порочному кругу.

В заключение мы хотели бы подчеркнуть: как только мы познали сущность ценности, т. е. понятия, которое уже содержится в нашем понятии Бога, то мы понимаем также, что, указывая на ценность объекта, мы тем самым гораздо лучше объясняем смысл (*raison d'être*) его существования, чем мы можем сделать это с помощью какой-либо нейтральной целевой причины. Совершенно абсурдно перед лицом значимого самого по себе спрашивать «почему» или полагать, будто ценность станет интеллигибельней, если будет истолкована как пригодность для чего-то другого. Ибо, до тех пор пока мы не познали ценность объекта, каждая очередная целевая причина будет побуждать нас снова спросить «почему».

Глава девятая

РЕЛЯТИВИЗМ

Этический релятивизм широко распространен. К сожалению, он является господствующей философией морали. Слово «ценность» употребляется сегодня в чисто субъективном смысле. Когда говорят о ценностях, то обычно считают само собой разумеющимся, что для каждого очевиден их относительный и субъективный характер.

Предшествующего анализа сущности значимого самого по себе должно быть достаточно для доказательства несостоятельности любого ценностного релятивизма. Тот, кто понял наши аргументы, также поймет и то, что любая попытка истолкования понятия объективной ценности как фикции обречена на провал, если мы ближе изучим сущность ценности. Но поскольку этический релятивизм нашел себе прибежище повсюду, нам кажется необходимым рассмотреть его в отдельной главе и методически опровергнуть.

Этический релятивизм как разновидность общего скептицизма и релятивизма

Первый тип этического релятивизма — это один из видов общего релятивизма, или скептицизма. Если отрицается способность человека к объективно значимому познанию,

если отрицается существование объективной истины, то тем самым отрицается и существование любой объективной ценности. Сущностью общего релятивизма является его распространение на все сферы. Однако необходимо заметить, что хотя указанный тип есть логическое следствие общего релятивизма, тем не менее неосознанным мотивом общего релятивизма очень часто является желание устранить абсолютную нравственную норму. В лучшем случае, глубоко укоренившееся, неосознанное противодействие объективности ценностей часто имеет своим источником гордыню, которая восстает прежде всего против объективных ценностей.

Общий релятивизм, или скептицизм был уже не раз убедительно опровергнут, начиная с платоновского «Горгия» и августиновского диалога «*Contra Academicos*» (и особенно его знаменитого: *si fallor, sum* — если я заблуждаюсь, значит существую*) и заканчивая всеми классическими доказательствами от противного. В числе последних по времени появления, но не по значимости — доказательство в «Логических исследованиях» Эдмунда Гуссерля**.

Как бы ни формулировали положение о том, что невозможно любое объективное познание или достижение объективной истины, оно обязательно будет внутренне противоречивым, поскольку является отрицанием того, что оно с необходимостью включает в себя. Констатируя невозможность достижения объективной истины, оно претендует на объективность и истинность и тем самым противоречит себе.

Так как общий релятивизм несостоятелен в результате своей внутренней противоречивости, то же самое относится и к любому этическому релятивизму, являющемуся лишь разновидностью общего релятивизма и основанному на такой же аргументации, как и общий скептицизм. Однако мы хотим здесь опровергнуть те аргументы этического релятивизма, которые не связаны с общим релятивизмом. И таких аргументов, не обязательно выводимых из последнего, много.

* *De Trinitate* XV, 12–21; *De Civitate Dei* XI, 26.

** Halle, M. Niemeyer, 1900, 1. Aufl., «Kritik des spezifischen Relativismus», I. Teil, 7. Kap. § 36, S. 116 ff.

Специфический этический релятивизм

Конечно, большинство моральных релятивистов одновременно исповедуют и ценностный релятивизм, поскольку с теоретической точки зрения они отвергают любую независимую значимость. Но их аргументы часто связаны исключительно с нравственным добром и злом, с этическими нормами, с ценностями, накладывающими на нас моральные обязательства. Некоторые другие ценности, такие, как эстетические, они считают столь относительными и субъективными, лишенными всякой объективной значимости, что вообще не видят необходимости доказывать их субъективность; за другими ценностями — это касается, например, жизни, здоровья, демократии — они молчаливо признают объективность, но с теоретической точки зрения они отрицают бы ее. Поэтому главный акцент делается ими на отрицании объективного добра и зла в этическом смысле или по крайней мере в смысле нравственного долга.

Первый хорошо известный аргумент этического релятивизма основан на различии моральных оценок, которые мы встречаем у разных народов, культурных общностей, в разные исторические эпохи. Согласно этому взгляду, то, что считается хорошим или дурным с нравственной точки зрения, меняется в зависимости от культур и исторических эпох. Для магометанина полигамия нравственно оправдана. Он совершенно не понимает, как можно по этому поводу испытывать угрызения совести. Христианину это кажется безнравственным и развратным. Можно привести бесчисленное множество примеров подобных разноречивых суждений о том, что является хорошим и дурным в нравственном отношении. Кроме того, мы обнаруживаем подобные различия в моральных оценках не только при сравнении разных народов и эпох, но и в рамках одной эпохи и даже у одного и того же человека в различные периоды его жизни.

Однако этот первый аргумент в пользу относительного характера нравственных ценностей основан на ложном умозаключении. Из разноречивости моральных оценок, из

того факта, что некоторые люди считают что-то нравственно дурным, в то время как другие люди рассматривают это же самое как морально безупречное, заключают, что относительно являются сами этические ценности, что не существует никакого нравственного добра и зла, а все вопросы морали относятся к тому же разряду, что и предрассудки и обыкновенные заблуждения.

На самом же деле различие во мнениях совершенно не доказывает, что предмет, к которому эти мнения относятся, не существует или в действительности является чистой кажимостью, которую индивидуумы или, по крайней мере, отдельные народы представляют себе по-разному. Тот факт, что птолемеевская картина мира считалась правильной многие столетия, а сейчас вытеснена современными научными воззрениями, не дает нам права отрицать существование звезд.

В очень многих областях наблюдается расхождение взглядов: у разных народов, в разные исторические эпохи, среди философов. Но опровергается ли тем самым, скажем, существование объективной истины? Ни в малейшей степени. Истинность мнения зависит не от того, сколько людей придерживаются его, а только от того, соответствует ли оно действительности или нет.

Даже если все люди будут разделять одни и те же взгляды, эти последние все равно могут быть ложными. А то обстоятельство, что истину постигают очень немногие, не оказывает влияния на ее объективную значимость. Даже очевидность какой-нибудь истины не означает автоматически, что ее поймет и признает любой человек. Ошибочно также на основании того факта, что существуют разные мнения относительно нравственного добра и зла, заключать, что не существует никакой объективной этической нормы, что добро и зло — это на самом деле всего лишь иллюзии и фикции, по крайней мере иллюзорны их претензии на объективную значимость.

Главное в том, чтобы увидеть, что во всех этих отличающихся друг от друга суждениях всегда предполагается

понятие объективной ценности, нравственно хорошего и дурного — и это несмотря на то, что взгляды на нравственность той или иной позиции, того или иного поступка противоречат друг другу. Подобно тому как смысл объективной истины не изменяется в результате того, что два человека имеют противоположные воззрения и каждый из них утверждает, что его мнение правильное, точно так же понятие нравственно хорошего и плохого, объективно значимого, требующего от нас подчинения и вызывающего к нашей совести, остается неизменным, даже если один человек объявляет полигамию безнравственной, а другой считает ее морально допустимой.

Одновременно здесь всегда имеет место различие между субъективным удовольствием и выгодой с точки зрения эгоистических интересов, с одной стороны, и нравственно хорошим — с другой.

Поэтому противоречащие друг другу мнения по поводу нравственно недозволенного, вместо того чтобы лишить объективности общие понятия нравственно хорошего и дурного, ясно и недвусмысленно свидетельствуют о их объективности. Как различие мнений с очевидностью означает, что в них всегда подразумевается сама объективная истина и поэтому исключена возможность того, что она окажется несостоятельной, — это может случиться с истиной, касающейся какого-нибудь отдельного факта, — точно так же величественно предстает перед нами объективная этическая норма как необходимое условие различия во мнениях относительно нравственности или безнравственности той или иной установки.

Моральные предпосылки познания нравственных ценностей

С другой стороны, мы можем легко понять, почему существует гораздо больше противоречащих друг другу мнений по поводу нравственных ценностей — например,

моральных оценок полигамии или кровной мести, — чем мнений относительно цвета или внешнего вида материальных объектов, если мы подумаем о нравственных предпосылках полноценного познания ценностей.

Без всякого сомнения, познание ценностей во многих отношениях отличается от любого другого познания. Для того чтобы понять действительное достоинство или предосудительность того или иного поведения, например мести или полигамии, требуются гораздо более серьезные нравственные предпосылки, нежели при любом другом типе познания. Благоговение, подлинная жажда познания, терпение и интеллектуальная гибкость в той или иной степени всегда необходимы для адекватного понимания предмета. Но познание нравственных ценностей требует гораздо большего: не только большего благоговения и открытости нашего сознания сущему, более серьезного «сговора» с объектом, но и готовности нашей воли следовать призыву ценностей, каким бы он ни был*.

Большее влияние общества на этическое познание

Окружение, социальная среда, традиции соответствующего общества, одним словом, всей межличностной сферы, в которой человек живет и развивается, оказывают гораздо большее влияние на этот вид познания, чем на другие его виды. Моральные убеждения совершенно по-иному включены в общественный этос, чем убеждения, относящиеся к другим областям. Они воплощены не только в законах и обычаях, но прежде всего в том общем идеале, который является для нас постоянным мерилom оценки наших ближних

* В своей работе, посвященной бл. Августину, С. N. Cochrane говорит об этом так: «Эта злая воля выражается в попытках утвердить "свою собственную истину", т. е. оправдать свое поведение с помощью упрямого умничанья, не выдерживающего дневного света» («Christianity and Classical Culture»: Oxford, Clarendon Press, 1940. P. 449).

и себя самих. Вся общественная атмосфера настолько проникнута таким этическим идеалом, что он оказывает на нас подавляющее, осознанное или неосознанное, воздействие.

Это воздействие может также повредить нашей способности постигать ценности. Поэтому нетрудно понять, что в этой сфере особенно широко распространены заблуждения. Они выражаются в противоречивых оценочных суждениях различных племен, народов, культурных общностей и эпох.

Однако это объясняет только то, почему заблуждения и неадекватные суждения встречаются в этой области чаще, чем в какой-либо другой. Это показывает нам, что традиции той или иной общности могут в одних случаях затруднять познание этических ценностей, а в других случаях способствовать его адекватности. Но это совершенно не означает, что без такого влияния общности не существовало бы нравственно хорошего и дурного или нравственно хорошее является лишь условностью, обычаем определенной общности.

Кроме того, как этические релятивисты объясняют факт существования высоконравственных личностей, которые пробивают осадок обычаев и убеждений своей среды, оседающий на сфере нравственного, и таким образом хотя бы частично открывают истинный мир ценностей? Как объясняют релятивисты этические воззрения Сократа, Зороастра и многих других?

Если мы увидели корни моральной слепоты, то нас больше не удивит такое разнообразие оценочных суждений; напротив, мы удивимся тому, что несмотря на это существуют многочисленные случаи совпадения воззрений разных племен, эпох и отдельных людей. Теперь мы должны тщательно проанализировать происхождение различий в нравственных оценках.

Различия в нравственных оценках как результат различий во взглядах на сущность какого-либо явления

Если в определенную историческую эпоху одно племя считает какую-нибудь вещь предосудительной в нравственном отношении, в то время как другое племя считает ее хорошей, то причиной этого во многих случаях является различие во взглядах на *сущность* данного явления, а не на его ценность. Если какой-нибудь народ относится к некоторым животным как к священным (например, египтяне считали священными быков-аписов), то убийство такого животного является святотатством, в то время как для того, кто знает истинную природу этого животного, этот акт не носит такого характера. Можно привести бесчисленные примеры подобных различий, которые говорят не о противоречии в сфере нравственных ценностей, а только о разнице во мнениях относительно сущности определенных объектов. В обоих случаях святотатственный поступок рассматривается как нравственно дурной. Поэтому здесь нет различия во мнении относительно предосудительности святотатства — здесь есть различие во мнении относительно того, является ли нечто священным.

Несомненно, существуют огромные различия в толковании природы и окружающего нас мира разными народами и культурными эпохами. Естественно, то, как объясняло вселенную суеверное примитивное племя, колоссальным образом отличается от современной научной картины мира. Поэтому один и тот же поступок с необходимостью будет иметь совершенно разное этическое значение в зависимости от представления об окружающих вещах, которое сложилось у совершающего этот поступок. Такое различие еще не является различием в нравственных оценках как *таковых*. Как раз потому, что они одинаковы и имеет место единодушие относительно самой ценности, оценка данного конкретного поступка и может меняться, если один ряд фактических предпосылок заменяется другим.

Смещение нравственных норм с общественными условностями

Одной из самых распространенных форм этического релятивизма является теза так называемой французской социологической школы*. Для этой теории понятие нравственно хорошего и плохого является в действительности лишь объективацией убеждений и воли той или иной общности. Согласно Анатолью Франсу, убийство карается не потому, что оно безнравственно — напротив, мы называем его безнравственным потому, что оно карается государством. «Объективность» этической нормы, ее бесспорное отличие от наших произвольных склонностей эта теория объясняет тем, что эта норма является убеждением общности, которое отдельный индивидуум обнаруживает как нечто уже данное, доставшееся ему по традиции.

Нравственно хорошее и плохое ставится на одну доску с простыми условностями, с теми вещами, единственным основанием которых служит псевдообъективизм *idola tribus* — племенных идолов, или коллективных заблуждений, которым противостоят *idola specus* — «пещерные идолы», или индивидуальные заблуждения. В действительности, такая псевдообъективность имеет место например тогда, когда определенный круг идей как бы носится в воздухе. Отдельный человек переживает эти идеи, как если бы они обладали объективной силой и реальностью, поскольку они возникают не в его сознании, а принадлежат межличностной действительности и рассматриваются как общее достояние. Он переживает их как нечто привнесенное в его сознание «извне» и поэтому смешивает их чисто межличностную реальность с объективной истиной. Для того чтобы увидеть эту путаницу, заключающуюся уже в основаниях их теории, нам достаточно заняться тем положением этического реля-

* Ее основателями были Эмиль Дюркгейм (1858—1917) и Люсьен Леви-Брюль (1857—1939) (Прим. переводчика немецкого издания).

тивизма, которое отождествляет нравственные ценности с общественными предписаниями.

Даже когда мы утверждаем, что наши убеждения являются иллюзиями, чистыми *idola tribus* — а к такому мнению мы приходим, если смешиваем псевдообъективность межличностной реальности идеи с ее истинностью — то и в этом случае понятие истины как таковой остается неприкосновенным. Существует явная и неоспоримая противоположность между объективной истиной и реальностью всех тех конкретных воззрений, которые не имеют другого основания, кроме коллективного убеждения. Если установлена относительность этих воззрений и мнений и тем самым они перестают быть значимыми, то понятие объективной истины, — ни в малейшей степени не снижаясь до простой иллюзии, — напротив, открывается во всем своем величии и непоколебимой реальности. Эта теза неявно предполагает существование объективной истины, так как суждения, не имеющие другой ценности, кроме той, что они являются *idola tribus*, объявляются относительными, очевидно, только *потому*, что существует объективная истина. Но если мы будем считать эту точку зрения как неявное допущение существования объективной истины, то она становится тождественной тезе, согласно которой мы не в состоянии познать истину, — т. е. скептической позиции, которая, как мы уже видели, противоречит сама себе. Если же мы истолкуем эту теорию так, будто истина имеет только конвенциональное происхождение, то перед нами — одно из тех бессмысленных утверждений, которые используют фразеологию вроде: «В действительности это не что иное, как...». Мы уже говорили о несостоятельности таких «открытий» в области философии, ведь если речь идет о необходимых, интеллигибельных сущностях, то сведение одной из них к другой логически невозможно. Если кто-то заявит, что три — это на самом деле четыре, а зеленый цвет является красным, то дальнейшие рассуждения на этот счет — пустая трата времени. То же самое относится и к любым попыткам

объявить иллюзорными конечные, необходимые и интеллигибельные сущности.

Помимо того, что истину как таковую совершенно невозможно отождествить с тем, что считает истинным та или иная общность, — именно *сущность* убеждения не допускает такого отождествления. Ибо убеждение — независимо от того, ложно оно или истинно — связано с чем-то трансцендентным*. Констатация как таковая претендует на то, чтобы выражать истину, а не только убеждение общности. Поэтому она уже сама по себе предполагает возможность познания объективной истины.

Теза этических релятивистов, согласно которой то, что мы называем хорошим, в действительности является социальной условностью, точно таким же образом утверждает, что любая отдельная констатация того, что нечто является нравственно хорошим или дурным, ничем существенным не отличается от правил поведения в обществе, определяющих, например, как один человек должен приветствовать другого. Однако эта теория оставляет неизменной объективность понятия нравственного добра и зла. Ибо она сводится к следующему утверждению: вещи, которые мы считаем нравственно хорошими или плохими, на самом деле не являются таковыми, поскольку мы не способны понять, является ли нечто объективно таковым или это просто кажимость как результат общественной традиции.

Каким бы опасным, имеющим серьезные последствия ни было это отрицание объективной значимости любой оценки какого-либо человеческого поведения, этот этический агностицизм еще не затрагивает объективной значимости понятия нравственно хорошего. Он утверждает лишь то, что, хотя добро и зло и существуют, любое конкретное высказывание по этому поводу (например, «убийство безнравственно» или «верность — это нечто хорошее в нравственном отношении») основано лишь на общественном соглашении.

* «Трансцендентное» понимается здесь в смысле объективной, изначально данной нашему сознанию реальности (Прим. переводчика немецкого издания).

Впоследствии мы рассмотрим произвольность и необоснованность этого этического агностицизма.

Французская социологическая школа, разумеется, не приняла бы такой интерпретации. Она утверждает, что понятие нравственно хорошего и плохого является всего лишь предрассудком; и точно так же, как тотемизм приписывает некоторым животным магическую силу и значение, так и человечество в целом выдумывает такие понятия, как значимое само по себе, и даже такие вещи, как нравственное добро и зло. Подобно тому как предрассудок заключается не только в приписывании какому-либо объекту магической силы, но и в формировании самого понятия «магической силы», точно так же является чисто иллюзией не только мнение о том, что какой-то человеческий акт является нравственным или безнравственным, но и понятие нравственно хорошего.

Это утверждение может принимать две разные формы: во-первых, нравственно хорошее и дурное — это чистые иллюзии, и, следовательно, это тот же самый уровень, что и уровень понятий вроде «магической силы». В действительности вещи нейтральны. Вторая форма этого утверждения звучит так: то, что люди называют нравственным и безнравственным, фактически является лишь простой условностью, социальной перспективой определенной общности.

Выводы из второго положения отличаются от выводов из первого. Идея нравственного добра и зла не объявляется предрассудком, и ее, в противоположность первому случаю, следует не искоренять, а рассматривать как нормальную составную часть человеческого общежития. Нашей задачей является не что иное, как понимание ее истинной природы, являющейся выражением общественных убеждений. Обе эти формы одинаково бессмысленны.

Первое воззрение, объявляющее понятие добра и зла обыкновенным предрассудком, навязчивой идеей, устранить которую может психоанализ, пытается тем самым отрицать необходимую, абсолютно интеллигибельную сущность. Как мы показали выше, это бессмысленное занятие. Конечно, можно установить, что какая-нибудь случайная идея явля-

ется совершенно фиктивной (например, кентавр и феникс являются плодом чистой фантазии), но абсурдно утверждать, что интеллигибельная, необходимая сущность (скажем, число два, или истина, или справедливость) представляет собой чистую фикцию или иллюзию.

Эти необходимые интеллигибельные сущности как раз по своей природе находятся вне сферы всяких выдумок и фикций и абсолютно автономны и независимы от того акта, посредством которого мы познаем их. Отрицание сущностного различия между случайными фактами и этими сущностями, характер которых столь содержателен, что он исключает всякую возможность отказывать им в объективности и помещать их на одну ступень с каким-нибудь случайным явлением, говорит о такой философской беспомощности и несерьезности, которая с самого начала выносит приговор теории, являющейся плодом подобной слепоты.

Когда мы думаем о бесчисленных попытках в философии вывести одну вещь из другой, хотя обе в соответствии со своей природой совершенно различны — утверждает ли кто-то, что смысл слова является лишь ассоциацией образа со звучанием слова, или объявляет уважение к ценности всего лишь определенной формой обуздания чувств, или считает радость простым «физиологическим ощущением», ассоциированным с определенным проявлением соответствующего объекта — в этих и подобных случаях для нас остается загадкой, в чем заключается привлекательность таких бесполезных и даже бессмысленных занятий. Как мы уже видели, не только ценность вообще, но, что гораздо важнее, нравственная ценность представляет собой первичную данность такого рода, что для постижения этой очевидной ценностной данности — существование которой постоянно подразумевает каждый человек несмотря на теоретическое отрицание ее — достаточно вступить в живой контакт с действительностью.

Неявное допущение существования объективных ценностей

Последователи французской социологической школы негодовали по поводу зверств Гитлера и его расистских бредней, хотя согласно их теории для негодования не могло быть оснований. Если бы они ради спасения своей теории отказались бы от этого факта, то все равно негодовали бы всякий раз, когда забывали о ней. Каждый день дает много поводов для того, чтобы их произвольные реакции опровергали их теорию.

Однако нам достаточно лишь вспомнить о позиции, которую обычно занимают приверженцы этой теории. На «догматизм» объективистов они взирают с презрением. Считают ли они его предрассудком, реакционным обскурантизмом или «мистическим» бредом — в любом случае с ним борются как со злом, а не как с обыкновенным заблуждением, посягательством на ту или иную научную теорию. Своей борьбой против объективизма как зла релятивисты, очевидно, признают то, что они отрицают в теории.

Те, кто неистово борется с понятием объективной нормы и любой объективной ценности, тем не менее часто делают это во имя «свободы» и «демократии»; и тем самым они полностью признают ценность свободы и демократии. Они не говорят о свободе как о чем-то просто приятном, не считают, что стремятся к ней из личных соображений. Напротив, они говорят о ней как об «идеале», который уже в самом себе заключает понятие ценности — и даже нравственно значимой ценности. Весь духовный склад тех, кто борется против объективной нормы, опровергает содержание их теории. Пафос, с которым они осуждают позицию «догматиков», говорит о том, что они считают себя защитниками благородного дела. На каком бы этапе они ни признавали существование объективной ценности и даже нравственной значимости, какого бы рода ни был тот «идеал», существование которого они предполагают, не замечая этого, — так или иначе понятие ценности и даже

нравственной ценности обязательно даст о себе знать. Разве они не презирали бы своего коллегу, который подкупал бы людей, чтобы те лжесвидетельствовали в пользу его научной теории, или подтасовывал бы результаты своих экспериментов? Разве они не осудили бы врача-шарлатана, который обманывал бы своих несчастных пациентов с помощью поддельных лекарств и неэффективных процедур? Льюис замечательно говорит о такой непоследовательности: «На самом деле оказывается, что Байус и Тициус с совершенно некритическим догматизмом присваивают себе всю систему ценностей, которая в период между двумя войнами как раз была очень распространена среди недостаточно воспитанной молодежи из обоих классов. Их скептицизм в отношении ценностей очень поверхностен — он относится к ценностям других людей; в отношении ценностей своего лагеря они далеко не так скептически. Это очень частое явление. Многие люди, стремящиеся “разоблачить” традиционные, или (как они изволят выражаться) “сентиментальные” ценности, оставляют в неприкосновенности свои собственные ценности, которые, как они считают, не подлежат “процедуре разоблачения”. Они утверждают, что отрезают паразитические наросты чувства, религиозных запретов и унаследованного табу, с тем чтобы дать проявиться “реальным”, или “фундаментальным” ценностям»*.

Зачем им вообще писать книги и излагать свои релятивистские теории, если они не считают, что лучше знать истину, чем заблуждаться?***

Есть люди, которые в повседневной жизни пренебрегают своими нравственными обязанностями, которые потеряли интерес к миру нравственных ценностей и подобно преступникам или крайним эгоистам стремятся лишь к

* C. S. Lewis. The Abolition of Man. New York, The Macmillan Co., 1947, стр. 18—19.

*** «Ибо единственная цель их книги — убедить юного читателя в своей правоте, и они были бы дураками или негодьями, если бы так или иначе не считали свои взгляды правильными и значительными». Там же, стр. 8.

удовлетворению своей гордыни и животных инстинктов. Однако ни один серьезный релятивист не может полностью обойти данность нравственной ценности. Мы повторяем: как только такой релятивист отвлекается от своих теорий и вступает в непосредственный контакт с бытием, он не может не открыть данности нравственной ценности и ее неоспоримой реальности. Но проникнуть в этот более глубокий слой и понять ценности способен только тот, кто на вопрос, отдал бы он предпочтение объективным нравственным ценностям, честно говорит «да».

Нам могут возразить: если человек предпочитает подтверждение последнего варианта, а не первого, то он уже не является непредубежденным исследователем и поэтому может выдавать желаемое за действительное.

Однако дело здесь в другом. То, что мы имеем в виду, это всего лишь следующее: человек, задумавший покончить с собой потому, что отчаялся найти объективную истину и объективные ценности, имеет честные убеждения, хотя он и поступает неправильно. Но тот, кто отрицает существование объективной истины и объективных ценностей и не видит в этом трагедии — как раз напротив, такой мир нравится ему — этот человек тем самым дает нам полное представление о психологических и нравственных мотивах своего отрицания.

Различие между понятием нравственно хорошего и дурного, с одной стороны, и чистой условностью, или простым «предписанием государства», с другой стороны, — очевидно. Мнение о том, что нравственное добро и зло в действительности являются лишь неким позитивным законом, возникшим в результате защиты общества от индивидуума, — это типичный пример попытки растворить необходимую, интеллигибельную сущность в условных построениях и фикциях. Следуя этой логике, мы могли бы сказать, что треугольник на самом деле является квадратом. Такой взгляд на вещи имел бы смысл только тогда, когда тем самым мы бы утверждали, что люди часто считают моральным законом и носителем нравственной ценности то, что в действительности продиктовано интересами общества. Это было бы то же самое, как

если бы мы заявили, что кто-то является лицемером и говорит о Боге, в то время как его на самом деле интересуют только деньги. Но что бы мы сказали об интеллектуальных способностях человека, который из факта лицемерия заключил бы, что добро и зло в действительности — это другое название для своекорыстных интересов? Он тем самым отрицал бы лицемерный характер того, чье лицемерие было причиной его разочарования! Как раз в попытке своего умозаключения, а именно в лицемерии данного человека, он четко отличает Тартюфа от нравственной личности — того, кем этот человек прикидывается, от того, кем он на самом деле является.

Ценностный субъективизм и «теория чувства»

Другая форма этического релятивизма опирается на тот ценностный субъективизм, который пользуется большим авторитетом в качестве аксиологической теории. Эта теория утверждает: приписывая объекту ценность, мы в действительности имеем в виду определенное чувство, которое испытываем в связи с ним (например, когда мы говорим, что бетховенский квартет прекрасен, а платоновский диалог глубок и полон света, или когда восхищаемся Иосифом, простившим своих братьев). Хотя мы приписываем объекту красоту, доброту и глубину, эти качества на самом деле являются лишь душевным состоянием, которое мы объективируем и ошибочно переносим на объект.

Сторонники этой теории пытаются обосновать свое утверждение тем, что подобные ошибочные проекции часто происходят в повседневной жизни. Мы называем, например, пищу здоровой, если она приносит пользу нашему здоровью. Но мы не можем приписать здоровье какому-либо продукту питания в таком же смысле, в каком мы говорим о том, что мы здоровы или что данное мясо — от здорового животного. Согласно этой теории, то же самое относится и к

оценочным суждениям: например, мы называем музыку прекрасной, а какой-нибудь поступок нравственным потому, что они пробуждают в нас определенные чувства, или потому, что мы связываем определенные ощущения с мыслями о соответствующих объектах.

Разумеется — продолжают приверженцы этой теории — то, что мы называем «прекрасным», «возвышенным», «добрым» или «благородным», не является чистой иллюзией или фикцией. Мы обозначаем этими эпитетами нечто очень реальное, однако оно является не свойством объектов, человеческих актов, а «чувством», которое мы по какой-либо причине связываем с данным объектом. Точно так же моральные качества, которые мы приписываем человеческим поступкам и установкам, в действительности являются лишь переживаниями, которые по тем или иным причинам связываются с объектом. То, что мы называем моральным долгом, на самом деле также является лишь специфическим типом навязчивой идеи. Переживание «долженствования» принимает различные формы в душевной жизни человека, начиная от навязчивой идеи и заканчивая разными видами обуздания чувств. Таким образом, апеллирующий к нашей совести моральный долг есть не что иное, как одна из форм принудительного представления. Психология легко объясняет это. Рассматривать этот долг как объективную реальность, как нечто независимое от нашего сознания — это опять-таки простое следствие определенной психологической тенденции, в данном случае — стремления к объективированию.

Так как ценности вообще и нравственные ценности в частности являются чисто субъективными переживаниями, а не свойствами вещей, и нравственный долг также представляет собой определенный тип переживания, — то в соответствии с этим невозможно приписать объективную значимость моральным ценностям или обязанностям. Они имеют субъективный и поэтому относительный характер. Поэтому совершенно естественно, что индивидуумы, племена или культурные общности отличаются друг от друга своими моральными оценками. Трудно ожидать, что люди будут испытывать одинаковые чувства по отношению к тем или иным объектам. Если один

человек с удовольствием ест горячее, а другому это не нравится, если один предпочитает соленое, а другой не любит солить пищу, если одна и та же вещь вызывает у одного человека удовольствие, а у другого — неудовольствие, то насколько более понятно наше различное отношение к ценностям, поскольку в этом случае связь с объектом кажется еще более произвольной, чем в тех случаях, когда определяющими являются физиологические факторы.

Легко видеть, что главным положением этого ценностного субъективизма является одно из тех неудачных «открытий»*, которые построены по следующему образцу: две явно отличающиеся друг от друга сущности в действительности тождественны, например красный цвет — это зеленый, а число два фактически равно трем. Беспристрастный анализ данности ценностей не может не разоблачить эту теорию как чисто умозрительную конструкцию — плоскую, бессодержательную, лишенную всяких оснований в сфере данностей и, к тому же, бессмысленную в результате смешения понятий.

Прежде всего, нет ни малейшего основания утверждать, что красота какой-нибудь мелодии или даже нравственное благородство акта любви к ближнему на самом деле являются чувством, а не свойством соответствующего объекта. Опыт говорит нам об обратном. Красота дана нам как качество мелодии, а благородство — как качество нравственного поступка. И то, и другое явно отличаются от того способа, каким нам дано типичное чувство (например, депрессивное состояние или состояние возбуждения).

Когда мы едим здоровую пищу, картина обратная. Если мы попробуем установить, что же мы подразумеваем под словом «здоровый» (например, когда говорим, что свежие овощи являются очень здоровой пищей), то нам сразу становится ясно, что эпитет «здоровый» используется в переносном смысле, а в прямом смысле мы используем его только тогда, когда говорим о здоровом человеке, здоровом животном или другом живом существе. Мы видим, что,

* См. «Пролегомены».

называя пищу «здоровой», мы имеем в виду то, что она приносит пользу нашему здоровью, предотвращая болезнь или способствуя ее преодолению. Кроме того, нам ясно, что отношение, выражаемое с помощью оборота «приносить пользу» — например, когда мы говорим: лекарство приносит пользу нашему здоровью — имеет причинный характер.

Если же мы спросим, что мы имеем в виду, когда говорим о какой-нибудь мелодии, что она «прекрасна» или о каком-нибудь поступке, что он «благороден», то выясняется, что мы употребляем эти эпитеты отнюдь не в переносном смысле и они прежде всего относятся к чему-то другому. Здесь нам дано не свойство нашего бытия или наше душевное переживание, которым мы могли бы приписать красоту и добро в их изначальном смысле. Напротив, мы имеем в виду то, что в соответствии со своей подлинной природой может являться только предикатом данного объекта.

Многозначность слова «чувство»

Для того чтобы понять, насколько неосновательным и бессмысленным является сведение ценностей к чувствам, необходимо коротко рассмотреть термин «чувство». Этот термин, как мы еще лучше увидим впоследствии, двусмыслен. Иногда он используется для обозначения простых состояний, таких, как усталость, депрессия, возбуждение, неосознанный страх, иногда — для обозначения приятных и неприятных ощущений, иногда — для обозначения осмысленных эмоциональных реакций, таких, как радость, печаль, конкретный страх, восхищение. Позднее мы познакомимся с существенным отличием простого состояния возбуждения от осмысленного, интенционального ответа — такого, например, как радость. Здесь будет достаточно разграничить их в общих чертах и посмотреть, как будет выглядеть положение о субъективности ценностей на фоне этого различия.

Если мы истолкуем это положение как утверждение о том, что нравственная доброта или красота являются в действительности таким же чувством, как физическое удовольствие, то его абсурдность сразу же очевидна. Ничто в нашем опыте не допускает такого вывода; напротив, опыт полностью исключает подобное толкование. Физическое удовольствие имеет временную длительность и пространственную протяженность. Мы можем более или менее локализовать его и точно измерить его длительность. А утверждение о том, что красота или нравственная доброта делятся во времени и пространстве, является чистой бессмыслицей.

Физическое удовольствие несомненно является тем, что можем испытывать только мы сами и чего не существует за пределами нашего переживания. Нравственная доброта и красота явно представляют собой независимые от нашего опыта реальности; мы ясно видим, что нравственная доброта акта любви к ближнему совершенно не зависит от того, переживаем ли мы его. Напротив, мы обнаруживаем ее как данность и видим, что этот акт является нравственно хорошим вне зависимости от того, воспринимаем мы его или нет.

Вряд ли кто всерьез попытается свести нравственные ценности или достоинство человеческой личности к определенным физическим ощущениям или к проекции этих ощущений. Такие попытки предпринимались только в отношении эстетических ценностей, например красоты. Однако мы не будем рассматривать здесь этот особый случай. Ведь если мы поняли невозможность вывести из ощущений ценности вообще, то ясно, насколько бесплодными будут подобные попытки и в отношении эстетических ценностей.

Рассматриваемый субъективизм утверждает, что ценности и особенно нравственные ценности представляют собой проекции не физических ощущений, а психических переживаний. Его сторонники заявляют, что если мы отзываемся о поступке какого-нибудь человека как о нравственно благородном, то тем самым мы выражаем перед лицом объекта лишь свою радость, свое волнение, свою симпатию. Затем содержание этого переживания проецируется на

объект: мы высказываемся в своих суждениях так, будто объекту присуще определенное качество.

Согласно этой теории, оценочные суждения — это лишь запутанный способ выражать свои мысли. В соответствии с этим истинный смысл оценочного суждения — следующий: «Я испытываю удовольствие или неудовольствие в связи с данной вещью» или: «Объект вызывает во мне положительные или отрицательные чувства». Но если мы сравним оценочное суждение с высказыванием по поводу наших чувств, то сразу увидим очевидное различие. Утверждая, что прощение нравственно, а месть безнравственна, мы имеем в виду характер поведения, а не какого-либо чувства, которое мы испытывали бы как свидетели поведения другого человека. Если же кто-то говорит: «Я не выношу разгневанных людей, они пугают меня до смерти», то он имеет в виду чувство, которое вызывают в нем разгневанные люди. Если человек называет какой-нибудь ландшафт величественным или говорит, что человеческая жизнь ценнее жизни животного, то он имеет в виду, несомненно, не чувство, открытое им в своей душе. Величественность, нравственная доброта, ценность человеческой жизни могут быть либо свойствами соответствующих объектов, либо фикциями. Как мы уже видели, они не могут быть чувствами, поскольку высказывания, которые относятся к чувствам или психическим реальностям и могут иметь глубокий смысл, становятся бессмысленными по отношению к ценностям. Положение о том, что оценочные суждения представляют собой констатации в отношении человеческих чувств (и поэтому сами являются чувствами), явно ложно.

Теория эмоций Айера

Особой формой ценностного субъективизма является теория эмоций Айера (*emotive theory*). Он утверждает, что оценочные суждения являются не высказываниями в отношении наших ощущений, а простым выражением чувства или

предписания*. Поэтому, как он считает, оценочные суждения не могут быть ни истинными, ни ложными. Утверждение о том, что «справедливость нравственна», а «несправедливость безнравственна», по Айеру, тождественно простому выражению чувства или требования: «пусть это будет справедливым» или «пусть это будет несправедливым».

Термин «выражение чувств» с разных точек зрения представляется расплывчатым. Во-первых, как мы говорили выше, слово «чувство» многозначно. Чтобы придать этому воззрению смысл, здесь следовало бы тщательно исследовать рассматриваемую данность. Во-вторых, слово «выражение» также имеет двойной смысл. Собственно аутентичный смысл этого термина относится к интуитивно данной нам психической реальности, «просвечивающей» в лице, голосе или движениях человека. В этом смысле мы говорим, что лицо выражает радость, голос — страх, походка — высокомерие. В этом смысле мы также говорим, что чье-то лицо выражает доброту, целомудрие, ум и т. д. Очевидно, что оценочное суждение невозможно отождествить с каким-либо выражением в этом первоначальном значении данного слова.

«Выражением» мы также называем любое внешнее проявление наших душевных переживаний: слезы, например, могут быть выражением скорби, пение — выражением радости, подпрыгивание — выражением бьющего через край веселого настроения. В этом смысле можно считать отдельные слова и даже фразы выражением нашей радости, горя, страха, восхищения. Характер таких слов и фраз, очевидно, совершенно отличает их от любых утверждений. Они являются чем-то совершенно иным по сравнению, например, с высказыванием о том, что мы радуемся или сердимся. Их функция в том, что они оглашают, динамически открывают наши внутренние переживания. К этому типу выражения, по Айеру, принадлежит большая часть наших ценностных ответов.

* A. J. Ayer. *Language, Truth and Logic*. London, Victor Gollancz Ltd., 1950. P. 20—22, 102 и сл.

В нашем контексте мы оставим без внимания положение Айера о том, что оценочные суждения не являются ни ложными, ни истинными, поскольку они не являются утверждениями. Мы можем это сделать, ведь даже если бы он допускал, что оценочные суждения могут быть истинными или ложными, то важнейшее основание его релятивизма все равно не было бы преодолено: если оценочные суждения, независимо от довольно логической проблемы их истинности или ложности, действительно относятся лишь к чувствам, то ценности являются чем-то совершенно субъективным.

Здесь прежде всего важно понять, прав ли Айер, называя оценочные суждения выражением чувств или предписаний. Его теория находится также в кричащем противоречии с опытом: великая музыка дана мне как нечто прекрасное, красота с очевидностью открывается мне как свойство объекта; она противостоит моему сознанию как нечто совершенно отличное от таких психических переживаний, как радость, веселость, взволнованность или печаль и страх. Нравственное благородство акта любви к ближнему с очевидностью дано как свойство самого этого акта, как объективный аспект, несомненно отличающийся от психических процессов в нашей душе.

Наш первичный контакт с ценностями является не суждением или актом, посредством которого мы присваивали бы объекту какое-нибудь свойство, а *постижением* автономной данности. Элементарный опыт заключается в осознании значимости объекта. Только после предварительного самораскрытия ценности мы можем приписать ее в нашем суждении объекту.

Если речь идет о выражении, то первичным переживанием являются такие эмоции, как радость, печаль, страх; слова, посредством которых мы обнаруживаем это переживание, ни в коем случае не могут быть истолкованы как словесное формулирование ранее воспринятого свойства объекта. Эти динамические формы выражения имеют такой же переносный характер, как «ой», которое мы произносим, когда нам что-то причиняет боль, или знаменитое «о!» моцартовского Папагена при виде Моностратоса. Есть определенные речевые прояв-

ления, которые в строгом значении слова не имеют никакого смысла, не связаны ни с каким объектом, а представляют собой лишь проекции психических переживаний. Они говорят исключительно о психической реальности, выражением которой они являются; они с очевидностью свидетельствуют о наличии и сущности радости, печали или страха.

Этот вид выражения проявляется только в активном, динамическом процессе выхода чувств наружу. Как можно утверждать, что красота великого произведения искусства, ценность истины, нравственная ценность справедливости, достоинство личности (которые мы осознаем из первоначального интенционального акта постижения) являются всего лишь выражением чувств?

Красота произведения искусства может взволновать нас до слез. Следовательно, наше волнение четко отличается от красоты объекта. Как может быть тождественно этой красоте выражение нашего душевного движения? Или как можно утверждать, что, говоря о том, что данное произведение искусства прекрасно, мы в действительности не констатируем факт, а лишь выражаем свою реакцию?

Кроме того, несостоятельность таких теорий, как теория Айера, полностью видна тогда, когда мы исследуем тот тип чувств, выражением которых, согласно ему, должны быть оценочные суждения. Очевидно, проверяемую теорию совершенно не интересуют чистые состояния, такие как усталость, возбуждение, угнетенность, которые объект вызывает, а не мотивирует. Им, очевидно, не свойственно динамическое стремление наружу, хотя они в первичном и буквальном смысле слова «выражаются». То, что Айер подразумевает под «чувствами», несомненно, относится к группе интенциональных переживаний, осмысленно, осознанно связанных с объектом. Такие переживания, как радость, печаль, восторг, негодование, восхищение, презрение, любовь, ненависть, надежда и страх являются теми чувствами, которые, согласно этой теории, представляют собой истинный источник ценностных ответов.

Однако шаткость этой теории становится очевидной, как только мы уясним себе сущность данных актов. Интенциональная структура эмоциональных реакций, их осмысленный характер как ответов, с необходимостью *предполагает* знание об объективной данности, которая и является причиной нашей радости или восхищения. Подобный ответ невозможен до тех пор, пока объект в процессе нашего познания представляется нам нейтральным или индифферентным. Как было замечено в первой главе, этот элементарный факт послужил для Фрейда исходным пунктом открытия феномена вытеснения. Эмоциональные ответы в столь малой степени являются источником объективной значимости, что они, наоборот, предполагают знание об этой значимости*.

Полагать, что, когда мы утверждаем, что справедливость нравственна, мы тем самым лишь выражаем свое восхищение справедливостью, столь же нелепо, как думать, будто констатация того, что дважды два четыре, — это лишь внешнее проявление нашего убеждения. Эти акты, которые в обоих случаях якобы проявляются в утверждении, не могут быть отделены от объекта, существование которого они с необходимостью предполагают. Не бывает *независимого* восхищения, почтения, уважения, как и *независимого* убеждения. Любое уважение — это по своей сути уважение к кому-то; любое восхищение — это восхищение чем-то; любое убеждение — это непременно убежденность в существовании какого-либо факта. Чувства, к которым, согласно этой теории, должны быть сведены ценности, предполагают со своей стороны значимость на стороне объекта.

Таким образом, Айер путает *principium* с *principiatum*. Но даже помимо этого совершенно ясно, что содержание качества объекта (которое мы называем «прекрасным», «возвышенным», «героическим», «благородным» и т. д.) четко отличается от содержания наших ответов, таких,

* Разумеется, значимость может быть субъективной и тогда, когда речь идет о радости. Но в этом случае мы осознаем различие. Мы не будем, радуясь своему финансовому успеху, говорить о нем как о чем-то нравственно благородном, возвышенном и т. д. Мы, скорее, скажем, что это счастливый случай.

как радость, восхищение, любовь, восторг, уважение и т. д. Фундаментальное отличие осознания чего-либо, восприятия объекта и его качества от нашей реакции на них прежде всего должно раз навсегда ясно продемонстрировать невозможность отождествления постигаемой нами возвышенности, например, Девятой симфонии Бетховена с нашим переживанием взволнованности, восхищения ею. Льюис блестяще разоблачает нелепость такого толкования ценностей: «Даже со своей собственной точки зрения — с любой мыслимой точки зрения — никто не может, говоря о чем-то: “это возвышенно”, иметь при этом в виду, что возвышенны его чувства. Даже если предположить, что такие качества, как возвышенность являются всего лишь проекциями на вещи наших собственных ощущений, тем не менее ощущения, которые явились источником проекций, остались бы коррелятами и поэтому противоположностью спроецированных качеств. Чувство, из-за которого человек называет какой-либо объект возвышенным, является не возвышенным чувством, а чувством благоговения»*.

Подводя итог, мы можем сказать: попытка истолковать ценности как всего лишь проекции чувств на объект — независимо от того, вызывает ли эти чувства объект или мы сами ассоциируем их с ним — обречена на провал. Совершенная бессмысленность такого толкования видна тогда, когда мы даем себе труд изучить сначала двусмысленный характер термина «чувство» и затем исследуем истинную природу переживаний, посредством которых мы познаем ценность и отвечаем на нее.

Истолкование ценностей как объектов позитивных предписаний

При более тщательном исследовании оказывается несостоятельной и попытка истолкования оценочных суждений

* Цит. изд., стр. 2.

как юридических постановлений, предписаний или заповедей. Совершенно невозможно интерпретировать как предписания такие утверждения, как «Девятая симфония Бетховена прекрасна», или «ценность человеческой личности выше ценности животного», или «истина — это нечто чрезвычайно ценное». Какой тип предписаний могли бы воплощать в себе эти оценочные суждения? Если кто-то скажет, что восхищаться этой музыкой, уважать человеческую личность или истину — это предписание, то ясно, что в этом случае предполагается доказанным как раз то, что подлежит обсуждению. Здесь, несомненно, имеется в виду нечто иное; но, прежде всего, причина, по которой предписываются подобные реакции, как раз и является ценностью объекта. Это такая же путаница, как если бы кто-то сказал: «То, что Цезарь был убит в 43 году до Р. Х. верно» — и при этом заявил, что это утверждение равнозначно приказу верить этому.

Эта редукция ценностей к простым объектам предписаний, несомненно, ограничивается только нравственными ценностями. Истолкование неморальных оценочных суждений как предписаний, очевидно, столь искусственно, что вряд ли кто-то будет всерьез говорить об этом.

В нравственной сфере предписания и запреты, естественно, играют большую роль. Рассматриваемое воззрение приобретает здесь определенный смысл — например, когда кто-нибудь заявляет, что теза «убийство — это нравственное зло» равнозначна запрету «ты не должен убивать», или что утверждение о том, что «любовь к ближнему — это нечто нравственно хорошее», тождественно по содержанию заповеди «ты должен любить своих ближних как самого себя».

Однако нетрудно видеть, что смысл этих двух предложений неодинаков. Они обозначают два разных, хотя и взаимосвязанных факта. Констатируя, что убийство — это зло, мы несомненно имеем в виду свойство акта убийства, но при этом не высказываем запрета. Мы даже еще ни на что не ссылаемся. Но мы несомненно констатируем факт, которой с необходимостью приводит к запрету. Мы указываем на то, что, с одной стороны, является причиной и

основанием запрета, и из чего, с другой стороны, он логически вытекает. То же самое имеет место, когда мы говорим, что любовь к ближнему — это нечто хорошее. Мы должны уяснить, что связь между обоими фактами — добром и заповедью быть добрым — такова, что добро является *principium*, а заповедь — *principiatum*. Поэтому невозможно заменить ценность заповедью, ведь коль скоро это нравственная заповедь, а не позитивный закон (как предписание Декалога соблюдать субботу), она с необходимостью предполагает ценность объекта, к которому относится.

Точно так же бессмысленно утверждать, что истина является лишь предписанием быть убежденным в чем-либо. На самом деле, предположение о независимости истинности какого-либо положения как раз и необходимо для того, чтобы требовать убежденности в нем и верности ему. Так какой же тип предписаний могут заключать в себе нравственно оценочные суждения? Какие-нибудь произвольные правила, которые один некомпетентный индивидуум навязывает другому? Очевидно, нет. Может быть, это законы общества? Тогда это совпадало бы с выше рассмотренным релятивизмом французской социологической школы или, по крайней мере, с чистым ценностным позитивизмом.

Если же мы будем считать такое предписание исходящим от какой-либо авторитетной инстанции (например, государства, главы семейства и, прежде всего, церкви), то ценность подразумевается уже в понятии истинного авторитета. Но даже истинный авторитет, заключающий в себе понятие ценности, можно считать лишь инициатором значимого, позитивного закона. Различие между просто позитивным законом и нравственным правилом столь очевидно и столь часто подчеркивалось, что нет необходимости еще раз обсуждать его*.

* Как убедительно показал в своих «Логических исследованиях» Гуссерль, говорить, что «логика является нормативной дисциплиной», — это неточность, поскольку логика не предписывает, а демонстрирует объективную значимость принципа непротиворечивости и логических законов умозаключения. То же самое относится и к этике. Тот факт, что нечто обладает ценностью, является основой любой истинной нравственной нормы.

Уже давно пора в нашу психоаналитическую эпоху заняться психоанализом релятивизма. Но если что-то и требует психоаналитического исследования, то совершенно искусственны и напрасны попытки отрицать очевидные данности и делать из них все что угодно, за исключением того, что они сами свидетельствуют о себе.

III. СУЩЕСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ СФЕРЫ ЦЕННОСТЕЙ

Глава десятая

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ И КВАЛИТАТИВНЫЕ ЦЕННОСТИ (ЦЕННОСТИ-КАЧЕСТВА)

Когда мы обсуждали различие между ценностью и тем, что доставляет чисто субъективное удовольствие, а также выяснили невозможность сведения этого различия к степенному, мы уже указывали на иерархическую структуру ценностей. Мы подчеркнули, что в сфере ценностей существует не только определенная шкала, но и иерархическая последовательность, позволяющая нам говорить о более высоких и более низких ценностях или — в связи с соответствующей ценностью — о более высоком и более низком благе. Мы можем сказать, что один ландшафт прекраснее другого, а в человеке его духовное богатство и глубина благороднее, чем его неисчерпаемые жизненные силы и кипучий темперамент.

Мы можем справедливо утверждать, что смирение выше самообладания. Этот иерархический порядок имеет столь фундаментальное значение, что наш полный ответ на

него в *ordo amoris* (иерархии любви) является источником любой нравственности. Так говорит бл. Августин*.

Различные ценностные области

Однако было бы неверно думать, что ценности различаются только своим рангом. Не существует постепенного пути, позволявшего бы нам напрямую подниматься от более низких к более высоким ценностям. Напротив, существуют различные области, или семейства ценностей, которые коренным образом отличаются друг от друга не только своим рангом, но и своей тематикой: нравственные, интеллектуальные, эстетические и другие ценности.

Нетрудно видеть, что великодушные «конгениальнее» смирению, целомудрию и справедливости, чем интеллектуальным способностям, остроумию или ярко выраженному чувству юмора. Великодушие, смирение, непорочность, справедливость и любовь — все это принадлежит к одному семейству ценностей, к нравственным ценностям, которые характеризуются основополагающей ценностью нравственного добра. В свою очередь, пронизательность, духовная глубина, остроумие тоже принадлежат к одному семейству ценностей, а именно интеллектуальных ценностей, которые в своей совокупности четко отличаются от нравственных ценностей. То же самое относится *mutatis mutandis* (с соответствующими изменениями) и к области эстетических ценностей, которая включает в себя такие качества, как внешняя привлекательность, великолепие, величие, в основе которых лежит красота. Каждая из этих ценностных областей имеет свою главную тему. Каждая охватывает различные ценности, отличающиеся друг от друга качественно, например в сфере нравственного — лояльность, надежность, правдивость, справедливость, непорочность, смирение и многие другие. Каждая область имеет свою иерархию. Смирение стоит выше надежности, а духовная

* *De civ. Dei* XV, 22.

глубина — выше остроты ума. Но различия между отдельными типами ценностей в качестве и в ранге в пределах одного и того же семейства ценностей не идут в сравнение с различием между отдельными ценностными сферами. Здесь различия не только качественные, но и тематические и, к тому же, это различия в *ratio* (категориальные); здесь идет речь о разных видах ценностей.

Поэтому следует различать иерархию в рамках одного и того же семейства ценностей и ту иерархию, которая складывается из ранговых различий между отдельными семействами ценностей. Эту последнюю мы и имеем в виду, когда говорим, что нравственные ценности стоят выше интеллектуальных. В этом случае мы сравниваем отдельные области и ранг их тематик. Мы еще вернемся к различиям между семействами ценностей, когда в главе 15 будем обсуждать специфическую сущность нравственных ценностей. Однако разграничение различных ценностных областей и разнотипных ценностей в пределах каждой из этих сфер — не единственное разграничение, которое мы можем предпринять в отношении ценностей.

Онтологические и качественные ценности

Когда мы говорим о ценности человеческой личности, о достоинстве человеческого существа, наделенного разумом и свободной волей — когда мы имеем в виду драгоценность личностного бытия, бессмертной души, то в этом случае мы, без сомнения, имеем дело с чем-то значимым самим по себе. Но является ли эта драгоценность человеческого существа, требующего к себе уважения и любви, ценностью в том же самом смысле, как и ценность великодушия или кротости? Принадлежит ли она лишь другой ценностной сфере, или различие здесь более глубокое? Если это различие аналогично различию между нравственными и интеллектуальными ценностями, то мы вправе спросить, к какой области принадлежит данная ценность — или,

может быть, она образует свое собственное семейство ценностей?

По всей видимости, ценность отдельной человеческой личности как таковой (другими словами, онтологическая ценность личности) не принадлежит ни к одной из вышеназванных ценностных областей и во многих отношениях отличается от всех тех качественных ценностей, которые мы обнаруживаем в нравственной, интеллектуальной или эстетической сферах.

Фактически мы должны различать онтологические ценности (такие, как ценность живого существа, человека, ангела) и более качественные типы ценностей, образующие отдельные семейства ценностей. Для изучения этого различия мы сравним типичные примеры качественных и онтологических ценностей, т. е. нравственные ценности, с одной стороны, и онтологическую ценность человеческой личности — с другой*.

Онтологические ценности не являются противоположностью недостойного

В качестве первого различия бросается в глаза следующее: в сфере нравственных ценностей каждая позитивная ценность имеет свою противоположность, которую мы можем назвать недостойным. Справедливости противоположна

* Еще до начала нашего анализа нам могут возразить, что это различие отчетливо выражается уже в различии между нравственным и физическим благом. Ценность личности как таковой представляет собой физическое благо, заведомо отличающееся от морального блага. Но несмотря на всю классичность и важность этого различия и на то, что в определенном смысле в его основе лежит различие между чисто качественными и онтологическими ценностями, все-таки оно не совпадает с обсуждаемым. Ибо здесь моральные ценности противопоставляются всем остальным типам ценностей, и в соответствии с этим интеллектуальные и эстетические ценности принадлежат к физическим благам, между тем как в нашем случае качественные ценности, включающие в себя интеллектуальные и эстетические ценности, образуют противоположность онтологических ценностей.

несправедливость, смирению — гордыня, доброте — злобность, любви — исполненное ненависти жестокосердие, непорочности — порочность. Такие отрицательные качества — это не отсутствие положительных достоинств. Напротив, они образуют их качественную противоположность, как, например, печаль противоположна радости. И та, и другая — совершенно определенные качества; одна представляет собой антитезу другой.

А драгоценности человеческого бытия, *dignitati humanae substantiae* («достоинству человеческой природы»: офферториум св. мессы), благородству существа с бессмертной душой антитетически не противостоит ничего недостойного. Безличные существа, которым несвойственна такая ценность, совершенно не имеют негативного характера. У этой ценности нет никакой качественной антитезы; мы констатируем лишь ее отсутствие, которое не может рассматриваться как нечто недостойное. То же самое относится к любому объекту, имеющему ценность. В то время как существуют реальные нравственно дурные установки и поступки (например, ненависть, зависть, убийство, супружеская неверность), не существует реального объекта с негативной ценностью, противоположной драгоценности человеческой личности как таковой. Животные не обладают такой уникальной ценностью, как человек, но ее отсутствие ни в коем случае не является чем-то недостойным. Не существует ничего противоположного (контрарного) человеческой личности, а только нечто отрицающее ее (контрадикторное ей) — ее не-существование, но оно как таковое еще не тождественно недостойному.

Квалитативные ценности более независимы от своего носителя

Второе различие между этими типами ценностей проявляется в отношении между ценностью и объектом, который ее воплощает. Нравственные ценности оказываются

более самостоятельными, более независимыми от своего носителя и от установки, в которой они реализуются, чем, например, драгоценность человеческой личности по отношению к человеческому бытию. Об этой существенной черте качественных ценностей свидетельствует как раз тот факт, что мы вообще можем сформулировать понятия различных моральных ценностей, назвать своими именами великодушие, правдивость, смирение и т. д.* Мы не можем охарактеризовать онтологическую ценность человеческой личности как таковой никаким особым именем, а вместо этого должны ссылаться на объект, который ее воплощает. Сущность великодушия, правдивости или смирения имеет собственный, полностью выраженный *eidos*. Обозначать эти ценности как существительные нам позволяет именно то, что они представляют собой нечто определенное. Поступить таким же образом в отношении онтологической ценности личности невозможно. Мы вынуждены постоянно возвращаться к личности.

Это проявляется особенно ярко, когда мы сравниваем онтологическую ценность воли с нравственной ценностью чьей-нибудь *доброй* воли. Нравственная ценность, которую мы наблюдаем воочию, когда, например, кто-нибудь отказывается обогащаться за счет другого или предпочитает принять муки, нежели солгать, явно отличается от онтологической ценности свободной воли как таковой. Онтологическая ценность воли получает, так сказать, свою *форму* от воли: чтобы отличить эту ценность от других онтологических ценностей, нам не остается ничего другого, как вернуться к самой воле. Напротив, нравственная ценность честности, которую излучает воля, — это нечто четко очерченное, относительно самостоятельное, имеющее собственный характер. Если мы таким образом отделим честность от

* Однако мы должны подчеркнуть: было бы неверно думать, что любая качественная ценность, которую мы осознаем, имеет свое «имя» и может быть сформулирована в виде понятия. Существует много качественных ценностей, для которых у нас и поныне нет названия, для которых еще не сформулировано понятие.

правдивости, любви, непорочности и справедливости, то окажемся перед лицом определенной, четко профилированной, сугубо качественной сущности. Конечно, для того чтобы познать эти ценности, мы должны иметь представление об установках, актах и поступках данного человека. Мы должны иметь в виду ориентацию этой особенной воли, цель поступка, предмет любви этого человека. Но такая необходимость изучения установки, в которой воплощается определенная нравственная ценность, для того чтобы иметь возможность познать эту ценность, совершенно не противоречит вышеупомянутой независимости, свойственной характеру моральных ценностей.

С другой стороны, о такой «независимости» ясно свидетельствует тот факт, что одну и ту же нравственную ценность (например, честность) могут заключать в себе разные типы поступков и установок. Если мы уже познали данную ценность, то моему сознанию открывается нечто совершенно определенное — то, что имеет собственную, истинную сущность.

Возможно, различие между качественными и онтологическими ценностями до некоторой степени объясняет различие между платоновским и аристотелевским отношением к благу. Для Платона существует *благо*, «идея» блага, являющаяся источником всего благого. Нечто становится благом благодаря своей причастности к этому благу. Благое превосходит любое конкретное благое сущее. Для Аристотеля не существует подобного абсолютного трансцендентного благого — для него существует только имманентное совершенство объекта. Если речь идет о ценности в самом подлинном смысле этого слова (например, о нравственной или эстетической), то платоновское воззрение гораздо правильнее; если же дело касается онтологической ценности, то, по-видимому, более уместна трактовка Аристотеля.

Различие в отражении Божественного

Третьим различительным признаком является различие в том способе, каким нравственные ценности, с одной стороны, и онтологическая ценность личности, с другой стороны, отражают Бога. Нравственные ценности специфическим образом свидетельствуют о Боге. Бог есть доброта, правдивость, справедливость, любовь, и любое нравственное совершенство конкретного человека содержит в себе элемент *Божьего подобия*. Мы видим это с особой ясностью, когда принимаем во внимание сверхъестественную нравственность, которую заключает в себе святость. Разумеется, такая нравственность святых по своему качеству представляет собой нечто совершенно новое по сравнению с естественной моралью. И тем не менее таинственная и сокровенная связь между Богом и нравственной сферой — уже в области естественного — становится очевидной благодаря тому факту, что любой нравственно дурной поступок «оскорбляет» Бога. Это станет еще более очевидным в процессе нашего дальнейшего исследования (глава 14: «Бог и ценности», и особенно глава 15: «Сущность нравственных ценностей»).

Когда мы постигаем нравственную ценность в акте другого человека, — даже если она остается в рамках естественной морали, — мы отчетливо переживаем соприкосновение с миром, находящимся выше нас. Онтологическая же ценность человека не находится над нами подобно его великодушию, любви или справедливости, находящихся на несравненно более высокой ступени, чем мы сами. Нравственная ценность имеет характер непосредственного и более подлинного отражения Бога; она является лучом Солнца бесконечного милосердия, специфическим посланием Бога. С другой стороны, онтологическая ценность столь переплетена с бытием конкретной человеческой личности, что она отражает Бога соответствующим данному объекту способом. Это послание как бы проходит сквозь природу этого объекта, являющегося *imago Dei* (образом Божьим), и его (объекта) онтологическая драгоценность отражает

Бога в соответствии с его онтологическим характером как отражения. Это не такое прямое послание Бога и Божьего мира, как свидетельство нравственных ценностей или как несравненно более значительное свидетельство нравственности святых. При сравнении онтологической ценности человека с нравственным совершенством, к которому призывает нас Господь, перед нами открывается огромное различие между *imago Dei* (образом Божиим) и *similitudo Dei* (подобием Божиим).

Наше разное отношение к той и другой ценностной сфере

Глубокое отличие качественных ценностей от онтологических, кроме того, отчетливо проявляется в различии в позиции, которую человек обязан занимать по отношению к собственной онтологической ценности и к различным качественным ценностям, носителем которых он является. Истинное смирение набрасывает покров на все наши качественные ценности, будь то красота, изящество, блестящая одаренность или, прежде всего, нравственные ценности. Но смирение совершенно не требует, чтобы мы не осознавали онтологической ценности воплощенного в нас *imago Dei*. Преуменьшать ценность человеческой личности, ее достоинство как *imago Dei* или вовсе их игнорировать — значит уподобляться пантеисту с его ложным смирением, который считает человека пылинкой на фоне необозримого мироздания. Пантеист упрекает христианина в самомнении, поскольку последний думает, будто Бог может любить такую пылинку. Но истинное христианское смирение сознает драгоценность отдельной человеческой души, оно понимает нашу задачу и связанную с ней ответственность, как и наше несчастье, когда мы не справляемся с этой задачей и ответственностью.

Разные иерархические уровни в обеих ценностных сферах

Мы можем сказать также, что онтологическая ценность личности свойственна ей как таковой. Пока личность существует, она обладает онтологической ценностью и не может ее потерять. Нравственные же ценности могут воплощаться, а могут и не воплощаться в личности или в волевом акте. Их существование не гарантировано уже самим существованием человека, а зависит от особой установки или специфической ориентации его воли. Это различие особенно проявляется в том, что одна человеческая личность не может обладать более высокой онтологической ценностью по сравнению с другой. В рамках одной специфической онтологической ценности не существует градации — не существует «большого или меньшего». А в отношении нравственных ценностей мы можем говорить о «большем или меньшем». Например, мы можем сказать, что один человек надежней, справедливей или великодушней другого. В этом случае мы имеем в виду, что из двух надежных и великодушных людей один наделен этими добродетелями в более высокой степени, чем другой.

Мы можем говорить и об иерархии онтологических ценностей. Мы обнаруживаем иерархию в сфере сущего и отчетливо видим, что онтологическая ценность живого организма выше онтологической ценности неживой материи, ценность животного выше ценности растения, а ценность человеческой личности выше ценности животного.

Но эта иерархия строится на отношении разных онтологических ценностей друг к другу. Она до некоторой степени подобна иерархии, существующей между различными ценностными сферами. Превосходство онтологической ценности личности над ценностью животного аналогично общему превосходству нравственной сферы над семейством интеллектуальных или витальных ценностей. Иерархия в пределах нравственной сферы, позволяющая нам говорить,

что смирение выше надежности, не имеет строгой аналогии в сфере онтологических ценностей. Причина этого заключается в следующем: каждая онтологическая ценность определенного вида или рода представляет здесь не семейство, а совершенно новый ценностный тип, например ценность животной жизни, человеческого бытия или ценность ангела.

Я говорю «не имеет строгой аналогии» потому, что существует иерархия онтологических ценностей различных человеческих способностей. Разум выше чувств, воля выше простого инстинкта. Даже если мы отвлечемся от всех качественных ценностей, которыми они могут и должны быть наделены, свободный сознательный волевой акт несравненно ценнее инстинкта и обладает совершенно иным онтологическим достоинством. Следовательно, мы можем констатировать: несмотря на то, что в рамках онтологической ценности человека не существует иерархической градации, которая бы соответствовала иерархическим рангам в пределах отдельной ценностной сферы, тем не менее мы обнаруживаем нечто подобное, когда сопоставляем различные человеческие способности. Поэтому мы говорим, что духовная сфера стоит гораздо выше витальной, иррациональной. То же самое относится по аналогии и к различным чувствам, например, когда мы утверждаем, что зрение благороднее осязания.

Тем не менее остается бесспорным, что градация, существующая в области качественных ценностей, не может быть без изменений перенесена на онтологические ценности. Мы не можем сказать, что в рамках одного и того же вида бытия один индивид имеет более высокую онтологическую ценность, чем другой. Нельзя утверждать, что у одного человека в большей мере, чем у другого, обнаруживается достоинство человеческой природы и бессмертной души. В противоположность этому, мы постоянно сталкиваемся с фактом, что один человек смиреннее, умнее или красивее другого. Необходимо рассеять еще одно возможное недоразумение: мы иногда говорим, что какая-то личность полнее воплощает идею человека, чем другая.

Например, мы говорим о выдающейся личности: «Это действительно человек». Кажется, что она удивительным образом воплощает в себе все основные человеческие способности и превосходит всех остальных людей. Именно это приходит на ум, когда мы выделяем из массы какую-нибудь значительную индивидуальность. Но как только мы говорим об «индивидуальности», а не о человеке, мы уже имеем в виду не онтологическую ценность как таковую, а все те качественные ценности, воплощать которые призван этот человек. Сама онтологическая ценность не может быть свойственна одной личности больше, чем другой. Даже об идиоте нельзя сказать, что он обладает меньшей онтологической ценностью. Фактор, который отличает его от нормального человека, лежит в другой плоскости и больше похож на различие между потенцией и действием, чем на различие между отдельными ценностными уровнями.

Способы реализации обеих ценностных сфер

Еще одно фундаментальное различие между онтологической ценностью человека и нравственными ценностями проявляется в способе их реализации. Онтологическая ценность, драгоценность человеческой личности как таковой реализуется в существовании человеческого существа. Если человеческая личность исчезает — т. е. Бог прекращает поддерживать ее существование — то данная онтологическая ценность больше не реализуется. Нравственные же ценности становятся реальными благодаря свободной установке личности, например, когда она обладает какой-нибудь добродетелью. Нравственная ценность перестает быть реальной, если личность теряет эту добродетель. Такая потеря является нравственным злом. Если бы смиренный человек, лишившись *concursus divinus* (Божественной поддержки), погружался в ничто, то прекращалась бы и реализация смирения *hic et nunc* (здесь и теперь), хотя и совершенно по-другому. Такое исчезновение было бы

физическим, а не моральным злом. В первом случае происходит действительное исчезновение нравственной ценности; во втором случае исчезает только онтологический базис, необходимый для реализации моральной ценности.

Поскольку мы должны исключить гипотезу разрушения человеческой личности в результате лишения человека *conspicuis divinus*, то нам представляется, что ее онтологическая ценность продолжает без изменения существовать, даже если прекращается существование самого человека. Однако человек настолько ориентирован на нравственное совершенство, что его несостоятельность в этой сфере повредила бы его онтологической ценности, в конечном счете уничтожила бы ее.

Нравственная ценность трансцендентна объекту, являющемуся ее носителем

Наконец, онтологическая ценность свойственна объекту иным образом, чем нравственная. Некоторые из упомянутых различий делают очевидным это решающее различие. Онтологическая ценность, как мы видели, настолько тесно связана с соответствующим объектом (в нашем случае, с человеческой личностью), что такую связь невозможно рассматривать как приобщение к ценности. Напротив, что касается нравственных достоинств, то мы готовы заранее утверждать, что, например, акт прощения *приобщается* к нравственной ценности великодушия и сострадания*. Онтологическая ценность имманентна объ-

* Однако это не должно пониматься в том смысле, что нравственные ценности имеют собственную, живую реальность. Они имеют совершенную, субстанциальную реальность в Боге, но в тварном мире их конкретная реальность зависит от их реализации в человеке. Однако своим трансцендентным характером они обладают благодаря своей собственной сущности, и, следовательно, они предстают перед нами как уникальное послание чего-то более высокого, чем мы сами — послание Бога.

екту, нравственная же ценность трансцендентна объекту, являющемуся ее носителем.

Этот факт не означает, что онтологическая ценность ограничивается самим объектом или, другими словами, что объект тождествен своей онтологической ценности — такие попытки были уже отвергнуты. В отношении онтологической ценности какого-либо объекта мы неслучайно говорим о *благ*е, а в отношении нравственной сферы — о нравственной *ценности*. Онтологическая ценность настолько полно воплощается в объекте, настолько погружена в него, что мы испытываем искушение сформировать одно-единственное понятие для обеих вещей. В противоположность этому, трансцендентность нравственных ценностей побуждает нас сформулировать понятие объективной значимости как таковой.

Итак, мы видим: помимо выделения отдельных ценностных сфер, необходимо провести еще более важное разграничение в области ценностей, а именно — между онтологическими ценностями, с одной стороны, и квалитативными ценностями — с другой. Это различие, очевидно, касается не только онтологической ценности человека и нравственных ценностей. Мы выбрали их только для того, чтобы показать сущностное различие между обоими видами ценностей. С одной стороны, существует и онтологическая ценность материи — ее плотность, динамика и сила, — как и онтологическая ценность растительной и животной жизни и т. д. С другой стороны, типичными примерами квалитативных ценностей наряду с нравственными являются и эстетические. Таким образом, мы обнаруживаем различные онтологические ценности, такие, как достоинство материи, благородство жизни, драгоценность человеческого бытия или ангела, а также — отдельные сферы чисто квалитативных ценностей, каждая из которых охватывает разные ценности данного типа. Различие между обеими областями гораздо больше различия между семействами квалитативных ценностей. Оно столь глубоко, что, противопоставляя квалитативной ценности онтологическую, мы имеем в виду совершенно иной вид ценности.

Глава одиннадцатая

ЕДИНСТВО ЦЕННОСТЕЙ

Как мы только что видели, специфической чертой квалитативных ценностей является то, что любой позитивной ценности соответствует противоположное ей недостойное. Сущностью этой антитезы не является контрадикция в строгом смысле слова, — но это также и не просто глубокое различие, включающее в себя элемент качественной противоположности. Противоположность между несправедливостью и справедливостью, скупостью и щедростью, злом и нравственным добром не имеет контрадикторного характера (поскольку здесь мы имеем не просто отсутствие положительной ценности), но здесь не идет речь и о такой противоположности, как противоположность белого и черного, зеленого и красного, или даже радости и горя. Недостойное имеет слишком ярко выраженный квалитативный характер, чтобы его можно было считать простым контрадикторным отрицанием.

С другой стороны, недостойное слишком явно антитечно, слишком связано с отрицанием позитивной ценности, чтобы оно могло находиться на том же бытийном уровне, что и позитивная ценность. Зеленый цвет также представляет собой нечто внутренне определенное, как и красный цвет; его можно познать без всякой связи с красным. Даже в случае оппозиции черного и белого, где белый кажется чем-то более положительным, совершенно излишне называть белый цвет

положительной стороной, а черный — отрицательной. В оппозиции страдания и удовольствия первое можно называть негативным, а второе — позитивным, но не в том смысле, что страдание по своей сути включает в себя отрицание удовольствия и, таким образом, с необходимостью связано с ним. Негативный аспект страдания является чисто квалитативной чертой. Это указывает на его враждебный характер, представляющий для нас опасность, которой не должно быть и которую следует устранить. В рамках этой книги невозможно подробно исследовать качественную противоположность нравственно хорошего и дурного, красоты и безобразия, ума и глупости, поверхностного и глубокого и т. д. В сфере онтологических ценностей, как мы уже видели, не существует аналогичной контрарной противоположности. Онтологической ценности личности, достоинству и драгоценности человеческого существа, обладающего бессмертной душой и способного осуществлять духовные акты, противоположно лишь несуществование этой ценности, а не какое-либо антагонистичное ей недостойное.

Полярность в сфере квалитативных ценностей

Однако в сфере ценностей существует еще один, совершенно иной тип противоположности, который мы назовем «полярностью». Это не противоположность между недостойным и ценностью — это противоположность в рамках самих положительных ценностей и в сфере недостойного.

Один и тот же объект не может быть величественным, возвышенным, потрясать своей мощью и одновременно быть прелестным, очаровательным и изящным, как, например, вишня в цвету или фиалка. Одна и та же вещь не может быть торжественной, трагичной и одновременно — развлекательной и комичной. Один и тот же человек не может

быть полон кипучей энергии и одновременно быть небесно хрупок и изящен. Одна и та же вещь не может быть скучной и в то же время — угрожающе опасной; если человек невосприимчив, если у него притуплены чувства, то ему не может быть одновременно свойственна повышенная возбудимость и нервность.

Этот вид исключительности отличается от любой контрарной противоположности или антагонизма. Это полярность в сфере ценностей. Это не враждебная антитеза, а, напротив, дополняющая — иногда даже дружественная — полярность, если речь идет о качественных ценностях. Такое взаимоисключение является следствием не антитетического характера их качеств, а неспособности одного и того же объекта одновременно обладать этими разными ценностями. Это эксклюзивность, которая, бесспорно, подразумевает качественное различие, даже полярность. Однако она связана не с характером позитивных ценностей как таковых.

Поэтому оба эксклюзивных качества соответствующей оппозиционной пары являются позитивными ценностями, которые в большинстве случаев даже принадлежат одной и той же ценностной сфере. И торжественное величие, и хрупкое обаяние — это эстетические ценности, разные аспекты мира красоты. Они ни в коем случае не противостоят антагонистически друг другу в смысле качественной несовместимости или враждебного контраста, а, напротив, являются вестниками одной и той же абсолютной красоты; они дополняют друг друга, вместо того чтобы противоречить друг другу.

Таким образом, этот вид исключительности обусловлен ограниченностью тварного бытия. Такая ограниченная способность случайного объекта быть носителем полярных качественных ценностей связана с ограниченностью его онтологических свойств. Чем выше ранг объекта, чем больше его онтологическое богатство, тем шире область качественных ценностей, тем разнородней, «удаленней» друг от друга те ценности, которые он может воплощать в себе.

Если мы представим себе ограниченность материи, то увидим, что онтологические ценности принадлежат здесь только к одной сфере и к одному типу. Напротив, человеческая личность охватывает онтологические ценности и свойства различных иерархий: например, ценности материи, органической жизни, духовного бытия. Но сейчас мы имеем в виду не те ценности, которые далеки друг от друга в смысле различия между онтологическими свойствами, как, например, физическая сила отличается от духовной способности познания. Нас интересует внутренняя дистанция между качественными ценностями, принадлежащими к одной и той же ценностной сфере, но представляющими ее разные аспекты, как бы удаленные друг от друга на наибольшее расстояние, возможное в рамках данной сферы, так что они кажутся почти противоположностями.

Такая исключительность означает лишь то, что один и тот же индивидуум не способен обладать двумя такими удаленными друг от друга ценностями. В то время как некоторые ценности никогда не могут быть реализованы в каком-нибудь специфическом типе бытия (например, безличное бытие не может являться носителем нравственных ценностей), — две полярные ценности могут быть свойствами одного и того же рода или вида, но только не одного и того же индивидуума. Для дальнейшего выяснения сущности этой «дружественной» полярности мы должны выделить четыре разных типа исключительности.

Четыре типа исключительности

Первый и самый формальный — это взаимоисключение существования и несуществования. Мы можем назвать его контрадикторной исключительностью.

Второй тип касается более качественной, однако фундаментальной противоположности, существующей между истинным и ложным, но прежде всего — между хорошим и

и плохим. Этот тип отличается от формальной контрадикторной исключительности тем, что негативная противоположность не является простым отсутствием положительной, а сама имеет сущность. Нравственно плохое не является, как мы уже видели, всего лишь отсутствием нравственно хорошего. Оно более резко контрастирует с последним, чем простое отсутствие. Оно качественно несовместимо с ним, более того — оно враждебно ему. Тем самым мы касаемся второго признака этого типа исключительности: враждебного характера, антагонизма, отрицания негативного позитивным, противодействия негативного позитивному. Эта характерная черта проявляется также и в том, что первое — добро — мы можем назвать позитивным, а второе — зло — негативным, хотя последнее совершенно не тождественно простому отсутствию позитивного. В этом сказывается абсолютный примат позитивного над негативным*.

В-третьих, существует антитеза, которая также имеет характер соперничества, неизбежной борьбы одного с другим, однако плодотворной борьбы, когда противоположности дополняют друг друга. Эта антитеза выливается в более высокий синтез. Такая плодотворная полярность обнаруживается в истории, особенно в духовной истории, в сфере культуры и в отношениях между нациями. В таком контексте имеют определенное значение слова Гераклита о том, что *πολεμος πατηρ παντων* — «война — мать всех вещей», если, конечно, считать «*παντα*» просто «многими вещами». Здесь находит оправдание также гегелевская триада «тезы-антитезы-синтеза».

В-четвертых, обсуждаемая здесь полярность проявляется в сфере ценностей. Это полностью дополняющая полярность — не только плодотворная, но и дружественная и никоим образом не антитетическая. Ее можно сравнить с противоположностью мужского и женского начал. Она не только совместима с внутренним единством ценностей, но

* В этом смысле, как и в смысле формального контрадикторного исключения, нельзя, очевидно, называть Бога *coincidentia oppositorum* (совпадением противоположностей).

и содержится в последнем. Такие полярные достоинства, как чарующая грация и могучая сила, кротость и непоколебимая стойкость защитника Христова дела — это лучи одного и того же Солнца; их разнообразие — это проявление бесконечной широты абсолютного добра и красоты, оно подтверждает слова св. Иакова: *pater omnium luminum* — Отец всякого света (Иак. 1, 17).

Чем выше ранг объекта, тем больше его способность воплощать в себе разные, противоположные ценности. В сверхъестественной иерархии мы обнаруживаем такое приобщение к Богу, которое позволяет человеку осуществлять широкое *coincidentia oppositorum*, объединение противоположностей. Это последнее относится не к антитезе позитивных ценностей и недостойного, не к противоположности бытия и небытия, а именно к ценностям и совершенствам, естественным образом взаимоисключающим друг друга в результате ограниченности объекта.

В нашем контексте важно отличать эту исключительность от противоположности между негативными и позитивными ценностями. Такая эксклюзивность, проявляющаяся в сфере позитивных ценностей и даже в сфере квалитативного недостойного, аналогична эксклюзивности в рамках онтологических ценностей.

Онтологическая ценность цвета отличается от онтологической ценности звука. Будучи ценностью цвета, она не может одновременно быть ценностью звука. Эти ценности исключают друг друга в одном и том же «месте» вселенной. Иногда более высокий объект обладает одновременно и онтологической ценностью и совершенством более низкого. Например, о каком-нибудь животном можно сказать, что в дополнение к сфере его чувств ему присущ и вегетативный аспект. Но в другом отношении растения обладают совершенствами и ценностями, не свойственными животным. Однако абсолютное бытие обладает всеми возможными онтологическими и квалитативными ценностями *per eminentiam*.

Если взаимоисключение квалитативных ценностей связано лишь с ограниченностью случайного бытия, т. е. с невоз-

возможностью их реализации в одном и том же случайном объекте, то их полярность несомненно связана с их качеством. Их полярность — это не просто противоположность одного бытия «иному», как в случае онтологических ценностей, например ценности цвета и звука. Однако эта антитеза относится не к их характеру как ценностей, а только к их качеству, которое, как мы видели, является дружественным и дополняющим. Поэтому такая полярность совершенно не наносит ущерба глубинному единству всех позитивных ценностей, которым по-настоящему противостоит только недостойное.

Глава двенадцатая

ЦЕННОСТЬ И БЫТИЕ

Связь между ценностью и бытием относится к важнейшим метафизическим проблемам. Мы не намереваемся здесь исчерпывающим образом анализировать эту проблему; в еще меньшей степени в наши планы входит разрешение всех возникающих в этом контексте вопросов. Мы хотим лишь изучить некоторые очевидные факты, указывающие направление, в котором должно продвигаться более полноценное исследование.

Ценность и бытие не тождественны по содержанию

Первым важнейшим фактом, который мы должны констатировать, является следующий: *благо и сущее не являются тождественными понятиями*. Какой бы ни была реальная связь между ними, если мы установили лишь то, что нечто существует, мы тем самым еще не формулируем данность значимости. Этот факт мы подчеркнули уже при изучении значимости в первой главе. Теперь необходимо повторить это в контексте связи между бытием и ценностью. О правильности нашего утверждения свидетельствует любой вопрос о том, является ли какой-либо реальный объект

хорошим или плохим, имеет ли он ценность или нет. Зная лишь то, что он существует, мы не обязательно знаем, благо это или зло. Например, мы узнаем о существовании какой-нибудь партии и потом основательно собираем о ней сведения с тем, чтобы иметь представление о том, хорошие или дурные у нее цели и рассматривать ли ее существование как добро или зло. Мы констатируем, что нечто есть; но констатация существования еще совершенно не затрагивает вопроса о ценности*. Ведь можно изучать объект, его сущность и его существование, оставляя без внимания его ценность. Такой подход является общепринятым в определенных типах исследования, например в научном анализе материи и жизни, а также в нашем повседневном прагматическом поведении, когда нас интересуют многие вещи только как практические средства.

Но прежде всего о различии между понятиями блага и сущего свидетельствуют слова «Бытия»: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1, 31). Эти слова означают нечто большее, чем: «Он увидел, что все это имеет бытие и существует». Чем бы ни была ценность, которую обозначает здесь слово «хорошо», она не тождественна «существованию».

Констатируя, что понятия ценности и сущего не тождественны по содержанию, мы имеем в виду как онтологические, так и качественные ценности. Но это относится и к ценности, которой обладает каждый объект в силу того, что он является чем-то реальным.

* Бл. Августин говорит об этом различии следующим образом: «Для познания достаточно того, что мы видим, что нечто существует так или иначе. В суждении же мы добавляем, что нечто может существовать и иначе; например, когда мы говорим: "это должно быть так", или: "это должно было быть так", или: "это будет так", — как в своих работах делают художники». *De vera religione* 31, 58 (Об истинной религии).

Формальная ценность «быть чем-то»

Тем самым мы подошли ко второму фундаментальному положению: существует ценность, свойственная бытию как таковому. Это не означает, что мы по определению заявляем, что ценность является свойством объекта. Напротив, мы имеем в виду, что с помощью философского анализа мы можем прийти к пониманию того, что бытие как такое имеет определенную ценность. Мы можем предпринять такое исследование и интуитивно понять этот основополагающий факт только тогда, когда мы сформулировали понятие ценности в тех случаях, в которых ее специфическая сущность открывается самым очевидным образом (например, при рассмотрении квалитативных ценностей). Любой объект имеет определенную ценность постольку, поскольку он является чем-то, сущим. Мы постигаем эту ценность, как только противопоставляем сущее чисто фиктивному. Если мы рассмотрим пустоту и ничтожность фиктивной конструкции, ее зависимость от наших произвольных фантазий и сравним ее с автономной бытийной насыщенностью самой реальности, встающей перед нами, то нам откроется в своем величии, серьезности и достоинстве всеобщая элементарная ценность бытия как такового.

Помещая в фокус нашего рассмотрения тайну сущего как такового — в противоположность несуществующему (т. е. объекту заблуждения или иллюзии), мы отчетливо видим уникальную ценность, свойственную сущему как таковому. Такое созерцание самого бытия имеет место только в философии. Вне философии мы обращаем внимание не на бытие как таковое, а только на конкретные объекты; поэтому в этих последних мы чаще всего не видим ценности, свойственной бытию как таковому.

В предыдущих главах мы отделили квалитативные ценности от онтологических. Очевидно, формальная ценность сущего как такового не является квалитативной ценностью подобно нравственной ценности целомудрия или эстетической ценности красоты. Но она отличается и от

ценностей, названных нами онтологическими. Без сомнения, ее тоже можно было бы назвать «онтологической», это название даже подходит ей *a fortiori*. И все же это нечто совершенно иное по сравнению с упомянутым ценностным типом. Это не ценность, основанная на сущности объекта, как, например, ценность растения как живого существа или ценность человеческой личности. Это гораздо более формальная ценность, чем любая из онтологических ценностей, воплощенных в особой сущности объекта.

В то время как онтологические ценности воплощаются в специфической сущности объекта, в его особенном «характере», эта общая ценность бытия основана на бытии как таковом, как противоположности небытия. Это ценность, которая воплощает свойство «быть чем-то», — ценность, свойственная тому, что имеет сущность и существование, до всякой связи со специфическим характером этой сущности. Эта ценность настолько формальна, что мы можем понять ее только с помощью крайней абстракции — третьей степени абстракции в аристотелевско-томистской терминологии. Таким образом, абсолютно очевидно различие между этим совершенно общим и формальным типом — ценностью бытия как таковой — и ценностями, названными нами онтологическими. Эта ценность самого сущего столь формальна, столь отличается от качественных ценностей, что она никогда не проявляется в своей подлинной глубине и величии в отдельно взятом тварном объекте. В любом объекте высокого ранга его качественные ценности или его онтологическая ценность настолько выступают на передний план и превосходят эту формальную ценность, что последняя как бы поглощается как качественными, так и специфически онтологическими ценностями. Формальная ценность свойства «быть чем-то» как противоположности небытию поглощается ценностью специфической сущности, и формальная ценность существования растворяется в той ценности, которой *данный* объект, наделенный онтологическими и качественными ценностями, обладает в качестве существующего. В таком, например, объекте, как непригодный инструмент, который лишен

всех качественных ценностей и какой-либо явной онтологической ценности и который поэтому кажется нейтральным или индифферентным, эта формальная ценность бытия как такового обычно не проявляется. Она прежде всего свойственна бытию вообще. Она видна только тогда, когда мы абстрактным образом обращаемся к сущему как таковому. Способ приобщения непригодного инструмента к такой ценности не идет в сравнение с тем, как, например, воплощают в себе онтологическую ценность лошадь или человек.

Мы должны сосредоточиться на мгновение и подумать о сущем как таковом, чтобы открыть для себя достоинство и ценность, свойственные даже непригодному инструменту, поскольку он также является чем-то реально существующим. Можно также сказать, что эта ценность присуща тайне бытия как такового, и иерархически менее значительный, конкретный объект в большей степени служит ее образцом, чем реально воплощает ее.

Как правило, мы не осознаем эту ценность, так как в своем обычном контакте с действительностью мы воспринимаем конкретные объекты как индифферентные. Мы рассматриваем какой-нибудь выброшенный инструмент или лежащий на дороге камень как нечто нейтральное, лишенное специфической ценности. То же самое касается многих фактов, воспринимаемых нами в качестве неизбежной реальности: например тот факт, что камень имеет определенный вес или что он падает, когда мы выпускаем его из рук. Лишь в особых ситуациях мы осознаем общую ценность бытия как такового.

Например, она проявляется в голосе нашей совести, предостерегающем нас от лжи. Ложь заключает в себе типичное неуважение к достоинству и величию сущего. Лжец относится к действительности так, будто она подчиняется его произволу. Он отрицает существование факта, если последний по какой-то причине мешает его планам либо признание этого факта будет иметь для него неприятные или опасные последствия. Помимо связанного с ложью обмана, который не обязательно является непозволительным в любой ситуации, существенная безнравственность всякой лжи отчасти заключается в прене-

брежении ценностью бытия как такового и в нашем нежелании следовать реальности в наших утверждениях, несмотря на то, что сущность утверждения содержит это требование. Конечно, другим определяющим фактором безнравственности лжи является злоупотребление данной нам привилегией, так сказать, «подражания» действительности в наших высказываниях. Но и этот элемент связан с неуважением к незыблемому величию действительности. Если мы осознаем свой долг говорить правду и воздерживаться от лжи, то мы тем самым особым образом отвечаем на ценность бытия как такового. В этом случае она ярко вспыхивает перед нами и обязывает нас следовать ей. Таким же образом она отражается и в достоинстве и красоте истины.

Точно так же фундаментальная ценность бытия проявляется в том, что человек во многих случаях предпочитает узнать пусть даже горькую истину, чем пребывать в счастливом неведении. Эта ценность проявляется еще отчетливей, когда мы не только отдаем себе отчет, что печальное событие может произойти, но и что оно должно случиться. Достоинство и внутреннее величие сущего, действительности как таковой требует, чтобы наш разум принял ее; оно запрещает нам тешить себя иллюзиями и убегать от реальности, каким бы ни было ее содержание. В связи с этим возникает вопрос: если правда то, что любой реальный объект как таковой обладает этой общей ценностью, то можем ли мы считать определенные бытийные образования нейтральными и противопоставлять их бытию, являющемуся носителем ценности?

Существует ли нейтральное бытие?

На это мы должны ответить так: если объект не имеет никакой качественной и онтологической ценности (или столь малую, что она представляет собой нечто вроде *quantité négligeable* — пренебрежительно малую величину), то он действительно в некотором смысле является нейтральным.

С точки зрения квалитативных и онтологических ценностей мы с полным правом рассматриваем такой объект как нейтральный, несмотря на свойственную ему ценность бытия как такового. Эта последняя только в исключительных случаях налагает на нас обязанность особым образом отвечать на его существование. Мы лучше поймем это, если примем во внимание не только различие между этой формальной бытийной ценностью и онтологическими и квалитативными ценностями, но и различие в способе, которым индивидуальный объект, с одной стороны, репрезентирует общую бытийную ценность, а с другой — воплощает онтологическую или квалитативную ценность.

Здесь важно понять то, что различие между объектами, представляющимися нам нейтральными, и такими, которые несут в себе ценность, имеет *fundamentum in re* (объективное основание).

Резюмируя, мы можем сказать, что существует формальная ценность бытия как такового, которую следует четко отделять от онтологических и тем более квалитативных ценностей. Эта ценность открывается во всей своей значительности и глубине при рассмотрении бытия как такового. Но эта ценность так или иначе присуща любому реальному объекту, какими бы ни были его специфический характер и сущность.

В нашем наивном отношении к жизни и действительности эта ценность не играет существенной роли — только в отдельных случаях она красноречиво обращается к нам, и тогда наш адекватный ответ ей даже обязателен с нравственной точки зрения, например это касается обязанности не лгать, добродетели благоговения, сознания того, насколько недостойно убежать от реальности в мир грез.

Однако этой общей ценности сущего подчинены лишь немногие установки. Если мы учитываем лишь нейтральную, имманентную логику бытия, мы еще не отвечаем на его ценность. Если мы хотим достичь определенной цели, мы обязаны подчиняться имманентной логике соответствующего объекта. Если мы хотим построить какой-либо механизм, мы должны учитывать законы механики; если мы хотим вскипятить воду, мы должны выбрать для этого предписанный природой

способ; если мы хотим сохранить свое здоровье, мы должны соблюдать биологические законы. Во всех этих случаях для того чтобы следовать внутренней логике отдельных сфер бытия, мы не нуждаемся в понимании его общей ценности. Она навязывается нам не потому, что этого требует ценностная точка зрения, а потому, что она неизбежна, по крайней мере если мы хотим достичь определенной цели. Она никоим образом не требует от нас уподобления ей — она совершенно нейтральным образом вынуждает нас учитывать ее.

Итак, чтобы следовать имманентной логике бытия, мы не нуждаемся в постижении его ценности; в обычной жизни оно не является для нас необходимым. Только святой может также и при всех этих нейтральных формах соприкосновения с действительностью иметь в виду ценность бытия вообще и отвечать на нее. Но в этом случае его взгляд устремлен на нечто более высокое, чем бытийная ценность. Его ответ относится к более благородной качественной ценности, которой обладает любой объект в качестве создания бесконечного Божьего милосердия. Сущность этой ценности мы лучше поймем в дальнейшем.

Отношение общей бытийной ценности к другим ценностным сферам

Это приводит нас к третьему положению: из общей ценности бытия как такового не могут быть выведены ни онтологические ценности, ни качественные. Знание только об этой общей ценности еще ничего не говорит нам о различных онтологических и качественных ценностях. Если мы понимаем лишь то, что нечто, будучи реально, имеет эту общую ценность, — мы еще ничего не знаем о его специфической онтологической ценности. Кроме того, формальную бытийную ценность совершенно невозможно рассматривать как источник всех прочих ценностей или как конечную ценность, к которой могут быть сведены все осталь-

ные типы ценности. Хотя любая другая ценность действительно включает в себя и эту, самую абстрактную, — тем не менее было бы глубоким заблуждением на основании этого считать ее более высокой, чем все остальные. Степень абстракции, необходимая для того, чтобы постичь объект, ни в коем случае не тождественна рангу, который имеет данный объект в иерархии ценностей. Было бы роковым заблуждением полагать, что восхождение ко все более высоким сферам и, наконец, к самому высокому бытию заключается во все более радикальном абстрагировании. Это неизбежно привело бы к таким глубоким заблуждениям, как положение Спинозы о том, что Бог находится *по ту сторону* добра и зла, или как воззрение неоплатоников, согласно которому о Боге нельзя сказать ни то, что Он существует, ни то, что Он не существует.

Предположим, что эта ценность бытия как такового вследствие своего общего и формального характера свойственна любому объекту вне зависимости от его специфических онтологических и квалитативных ценностей. И тем не менее соответствующие онтологические и квалитативные ценности определенным образом превосходят и как бы поглощают ее. Поэтому следует подчеркнуть, что общая бытийная ценность не может рассматриваться как высшая ценность.

С другой стороны, точно так же нельзя сказать, что она является низшей ценностью. Мы искажем отношение между общей бытийной ценностью как таковой и онтологическими и квалитативными ценностями, если будем утверждать, что всеобщая бытийная ценность находится в иерархии ценностей ниже всех остальных онтологических и квалитативных ценностей. Если конкретный, индивидуальный объект достигает определенного ранга, его онтологическая ценность действительно превосходит его общую бытийную ценность. Это в еще большей мере относится к квалитативным ценностям. Онтологическая ценность человеческой личности намного превосходит ее общую бытийную ценность; ее нравственная ценность превосходит ее в еще большей степени. Но если мы рассматриваем общую бытийную ценность не как свойство конкретного, случайного объекта, а как свойство самого

сущего, то мы не можем сказать, что ее ранг ниже ранга онтологических и качественных ценностей. Напротив, она превосходит их в том измерении, которое находится вне строго иерархической последовательности.

Говоря, что Бог есть бесконечная любовь, мы утверждаем нечто большее, нежели то, что Он есть бесконечное бытие. Хотя первое и предполагает второе, однако возвышенность первого несравненно значительнее возвышенности второго.

В Боге все ценности едины. Рассматривая любой объект в свете сотворенности его Богом, мы видим, что благодаря этому он обладает — независимо от своей онтологической или качественной ценности — добавок к общей ценности бытия также и ценностью сотворенности Богом, бесконечно благом и святым. Если онтологическая ценность отражает Бога, качественная является более непосредственным его отражением, а в общей бытийной ценности отражается бесконечное бытие Бога, то эта новая ценность объекта возникает из его сотворенности Богом. Эта связь с Богом — бесконечным благом, абсолютной святостью — лишает всю действительность нейтрального характера и придает всему косвенное достоинство и ценность, которые, как мы видели, открываются сознанию святых.

Таким образом, в свете сотворенности мира Богом мы обнаруживаем определенное достоинство в любом реальном объекте. Но тем самым совершенно не сглаживаются все только что упомянутые различия между ценностями. Достоинство, свойственное всему, что происходит от бесконечно великого Бога, не нарушает ни иерархию в сфере онтологических ценностей, ни иерархию качественных ценностей. Это следует еще и еще раз подчеркнуть. Не замечать иерархического порядка в мире ценностей — это значит не понимать их сущности.

Любая ценность — это объект

Наше следующее положение, четвертое, о связи бытия и ценности касается того факта, что любая ценность сама

является объектом. Поэтому ценность бытия как такового, а также онтологическая ценность специфического объекта и воплощенные в нем качественные ценности сами сущие. Очевидно, нелепо полагать, что к сущему добавляется нечто, что само не является сущим. С одной стороны, мы ясно видим: понятия ценности и сущего не тождественны; онтологические и прежде всего качественные ценности невозможно свести ни к чему другому или вывести из понятия сущего. С другой стороны, они сами сущие. Здесь мы соприкасаемся с настоящей тайной, на которую мы можем лишь указать, но в которую не можем полностью проникнуть нашим разумом.

Обязательность качественных ценностей

Наше пятое положение связано с принадлежащим к аксиологическому порядку отношением между качественными ценностями и существованием: качественные ценности должны быть реализованы; их существование само по себе ценно. Качественное недостойное не должно реализовываться, его несуществование само по себе является благом. В своем стремлении к нравственному совершенству мы пытаемся реализовать добродетели в своей личности и одновременно искоренить недостатки. Целью аскезы является освобождение от неупорядоченной привязанности к земным благам и от господства в нас гордыни и чувственности. Это также говорит о том, что реализация добродетелей и искоренение нравственных недостатков само по себе благо.

Точно так же мы сожалеем о том, что был совершен дурной поступок, и предпочли бы, чтобы его не совершали. Конкретное совершение убийства и реальное чувство ненависти, испытываемое каким-либо человеком, — это само по себе зло. Это также означает, что реализация или фактическое существование нравственно предосудительной установки само по себе есть зло.

В подобных случаях мы предпочли бы, чтобы конкретный акт не был осуществлен: мы не только хотели бы, чтобы вместо дурного поступка был совершен хороший, например вместо акта ненависти осуществился бы акт любви, — но даже неосуществление конкретного акта было бы предпочтительней.

Конечно, вопрос о реализации качественных ценностей или качественного недостойного возникает только в отношении конкретного, индивидуального объекта, который должен быть носителем тех качественных ценностей, воплощать которые он способен и призван. Только в связи с конкретным, реальным объектом мы можем сказать, что качественное недостойное не должно становиться реально существующим. Однако во многих случаях качественная ценность настолько переплетена с *raison d'être* объекта, что чаша весов склоняется не в пользу его онтологической ценности и его общей бытийной ценности, если он воплощает в себе какое-либо качественное недостойное. Другими словами, было бы лучше, если бы данный индивидуальный объект не существовал или прекратил бы свое существование. Это в первую очередь относится ко многим акциденциям. Было бы лучше, если бы ненависть или дурной поступок не имели места. Не следовало бы сочинять пошлую, грубую, вульгарную мелодию. Не должна была бы возникнуть ересь. Не должно было бы увидеть свет философское заблуждение. Утверждение бл. Августина о том, что нравственно недостойное, даже став реальностью, может быть использовано Богом для чего-то хорошего и это как ничто другое свидетельствует о Его всемогуществе, совершенно не противоречит вышесказанному*. Мы имеем здесь два фундаментальных аспекта, которые следует четко отделять друг от друга.

Совершенно очевидно, что какое-нибудь нравственное зло не должно было бы осуществиться, его реализация — это само по себе зло. Теза бл. Августина имеет определенный смысл только в том случае, если мы понимаем это. Эту *felix culpa* (плодотворную провинность) делает чем-то не-

* «...Бог не лишил их этой возможности, поскольку счел лучшим и более могущественным обратить зло во благо, чем не допустить существования зла». *De civitate Dei* XXII, 1.

обыкновенным как раз преобразование данного принципа Божественным провидением. Следовательно, она не подвергает сомнению значимость этого принципа. Он не только продолжает оставаться предпосылкой, но и ни в коем случае не отменяется. Напротив, он получает новую печать, поскольку превращается в звено причинной цепи, ведущей к более высокому благу. Однако тот факт, что определенные индивидуализации не должны были бы существовать, поскольку они являются носителями квалитативного недостойного, демонстрирует нам нечто фундаментально важное.

Знание об общей ценности бытия как такового еще совершенно не приоткрыло бы нам лик мира. В принципе, даже материалист мог бы понять формальную общую бытийную ценность, так как и материя несомненно обладает этой ценностью. Но мироздание материалистов лишено более высоких онтологических ценностей и *a fortiori* всех высших квалитативных ценностей.

Общая ценность бытия, реализуемая уже самим существованием чего-либо, не дает ни малейшей гарантии того, что окончательный образ мира не будет негативным с точки зрения квалитативной ценности. Продемонстрировать крайнему пессимисту общую формальную ценность бытия — это еще не аргумент против пессимизма. Пессимиста этим не убедишь, да и сам пессимизм не будет объективно опровергнут. Если мы видим, что квалитативное недостойное может опустить чашу весов не в пользу онтологической ценности объекта, что реальное существование падшего ангела вместо доброго ангела является явным злом, то мы понимаем: формальная общая ценность сущего еще не разрешает вопроса о том, является ли мир в конечном счете хорошим или плохим.

Глава тринадцатая

БЛАГОВЕСТИЕ ЦЕННОСТЕЙ

Если нас спросят, каким открывается нашему сознанию мир, то мы не можем отрицать, что видим две его стороны: свет и тьму, хорошее и плохое, радостное и скорбное. Эта таинственная двойственность, конкретное воплощение достойного и недостойного, существование объективного блага и объективного зла для человека, чередование радостного и печального представляют собой одну из характернейших черт реально открывающегося нам мира.

Двойственность мира

В экзистенциальном миропорядке настолько преобладает негативный, трагический аспект, что Церковь говорит о земле как о «юдоли слез». Наш Господь говорит: «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16, 35). Святое Писание и литургия снова и снова свидетельствуют о неоспоримой и пугающей реальности зла в мире. Ожидание избранным народом Мессии — этим ожиданием были отмечены многие тысячелетия до Рождества Христова — и осознание народом Израиля потребности в спасении ясно свидетельствует о том, что дисгармония и зло — это характерные черты той Вселенной, которую мы знаем.

Можно ли себе представить более очевидное признание реальности зла, чем спасение человечества через смерть на кресте Богочеловека Христа? Как могло бы Евангелие говорить о сатане как о персонифицированном зле, князе этого мира, как можно было бы понять идею ада без признания реальности зла?

Реальность всяческого зла в этой «юдоли слез» неоспорима. «Benedictus» (раздел мессы. — Прим. перев.) говорит о тех, кто еще не спасен Христом: «Они сидят в смертной тени». И даже в языческой античности мы постоянно встречаем указания на трагическое положение человека и существование зла в этом мире.

Если мы хотим сохранить подлинный контакт с действительностью, мы вынуждены признать наличие самого разнообразного зла. Этот негативный аспект побудил некоторых философов выдвинуть пессимистическую метафизику, т. е. рассматривать зло как самую подлинную и непреложную реальность.

Среди основных видов зла первое место в человеке занимает качественное недостойное, особенно злоба, затем легкомыслие, пустота, глупость и подобные интеллектуальные недостатки. Во-вторых, существует много видов объективного зла для человека: все виды душевных и физических страданий, все формы телесных и психических заболеваний, незащитность перед дикими силами природы, существование злых людей, непостоянство друзей, наша собственная беспомощность во многих ситуациях, но прежде всего — смерть.

Эта вторая группа включает в себя прежде всего объективное зло для человека, однако одновременно верно и то, что оно само по себе является чем-то недостойным. Трагическое положение человека — это не только зло для него, но и нечто само по себе негативное. Если мы отвлечемся от знания, полученного через Откровение, и рассмотрим реальность, данную нам в нашем естественном опыте, то мы окажемся перед лицом Вселенной, которая, с одной стороны, полна неисчислимых онтологических и качественных ценностей, бесчисленных объективных благ для человека, ситуаций и

событий, побуждающих нас радоваться счастью человека и славить его жребий. А с другой стороны, она содержит бессчетные виды квалитативного недостойного: человеческую злобу, человеческие заблуждения, ничтожество человека; все виды объективного зла для него, недостатки его собственной природы. Низшие слои в нем восстают против высших, о чем так красочно говорит Платон в своем «Федре». Кроме того, мы существуем в мире, настолько пронизанном грозными силами, что кажется, будто он призван возвещать со скорбью и унынием трагедию человеческого положения.

Большинство великих философов признают двойственность действительности, которую мы переживаем в своем опыте. Некоторые видят только один аспект, другой же они исключают — это или метафизические пессимисты, как Шопенгауэр или Сартр, или метафизические оптимисты, как великий Лейбниц или, в несколько ином смысле, Руссо.

Но если мир имеет два аспекта, то возникает важнейший вопрос: за каким из них последнее слово? Не составляет труда понять, что справедливость действительно благо, а несправедливость — зло. Обсуждению подлежит здесь не абсолютная значимость, а отношение между ценностью и сущим: вопрос о том, побеждает ли в конечном итоге, метафизически добро; являются ли доброта, правда и красота лишь значимыми сущностями — или, в конечном счете, полноценными субстанциальными реальностями; торжествует ли в конце концов благородное и возвышенное над злым и низменным, несмотря на ужасающий вид этого мира? Это первый важнейший вопрос.

И второй фундаментальный человеческий вопрос: является ли гармония и блаженство нашим конечным предназначением? Существует ли другой, более высокий мир, в котором осуществляются наши самые благородные стремления — к абсолютной гармонии, к абсолютному добру, к вечной жизни, преодолевается уязвимость нашего бытия?

Оба эти вопроса тесно взаимосвязаны. Положительный ответ на второй вопрос предполагает утвердительный

ответ на первый. Но положительный ответ на первый вопрос еще не означает утвердительный ответ на второй.

Без Откровения мы никогда бы не нашли ответа на второй вопрос; однако ответ на первый вопрос может быть найден в рамках метафизики. Она не занимается общей ценностью бытия. Она не исследует, является ли ценность бытия как такового последним словом; это было бы равнозначно вопросу о том, торжествует ли бытие как таковое. Даже материалист ответил бы на него утвердительно. Но этот утвердительный ответ не опроверг бы пессимиста и не стал бы для нас утешением.

Обещание, которое несут в себе ценности

Мы поймем существо этого вопроса только тогда, когда поставим в центр качественные ценности и то послание, передать которое поручено именно им. Красота солнечного заката, нравственная чистота Иосифа, отказавшегося исполнить желание Потифаровой жены, сущностная благодать акта глубокого раскаяния — ценностный характер всего этого заключает в себе послание свыше. Во всем этом как бы заключено *обещание* того, что все великолепие ценностей, весь их внутренний свет является не только качественной сущностью, но и торжествующей метафизической действительностью. При всей истинности того, что качественные ценности здесь, на земле не имеют ни субстанциального характера, ни власти победоносно подчинить все разрушительные силы, стоящие ниже человека, — они, тем не менее, заключают в себе обещание метафизической власти, последнего слова также и в иерархии реального бытия. В мире, известном нам из опыта, мы чувствуем, что более высокие и благородные объекты уязвимее более низких и постоянно подвержены разрушению силами, находящимися ниже их. Об этой трагической ситуации говорит Паскаль: «Человек — это тростник, самая недолговечная вещь в мире, но тростник мыслящий. Чтобы его

уничтожить, не нужно всей вселенной. Достаточно дуновения ветра, капли воды, чтобы убить его. Но даже если вселенная уничтожит его, человек все равно благородней того, что убило его, так как он знает, что умирает, и знает власть мироздания над ним; мироздание же ничего не знает об этом» («Мысли»). Качественные и прежде всего нравственные ценности столь недвусмысленно говорят о сущностной связи между ними и самой подлинной реальностью, что Платон рассматривал идею блага как вершину истинного бытия. Но это превосходство, это высшее положение идеи блага еще не означает экзистенциальной победы более благородного и высокого бытия над грубыми силами этого мира или торжества качественных ценностей над любым злом. Если идеи, по Платону, и являются самой совершенной действительностью, а идея блага венчает царство идей, это еще не означает, что такой высший ранг связан с могуществом, а тем более — со всемогуществом.

Если же мы приходим к идее абсолютной, всемогущей личности, то понимаем, что такая личность *должна* быть воплощением бесконечной мудрости, бесконечной красоты и бесконечной доброты. Не вызывает сомнения, что в каком-нибудь сотворенном объекте может проявиться и качественное недостойное; точно так же более низкое сущее может уничтожить в этом мире более благородное, а силы зла могут одерживать победу в соответствии со словами нашего Господа, назвавшего сатану «князем мира сего». Но абсолютное сущее не может быть персонификацией качественного недостойного. Мы даже в состоянии понять, что высшее сущее не может являться не чем иным, как абсолютным добром. Это не тавтологическое утверждение, объявляющее *e definitione* (по определению) тождественными ценность и бытие. Напротив, это потрясающее интуитивное понимание. Именно это понимание объясняет ту пропасть, что зияет между естественным богословием и метафизическим пессимизмом.

Данность очевидных ценностей — мы имеем в виду данность качественных ценностей — мы можем постичь с помощью разума: в случае абсолютного бытия имеет место

необходимая связь между ценностью и сущим, и эта сущностная связь между бытием и ценностью позволяет нам с помощью естественного богословия понять то, что абсолютная личность Бога должна воплощать в себе абсолютную доброту и красоту.

Такое понимание абсолютной личности подтверждает факт послания, которое несет в себе любая качественная ценность, воплощенная в реальном объекте. Оно подтверждает упомянутое обещание, оно оправдывает притязание — прежде всего нравственных ценностей — на таинственное метафизическое могущество. Эта связь между качественными ценностями и сущим такова, что послание качественных ценностей было бы ложью, если бы мы представляли абсолютное бытие нейтральным или плохим.

Не раз подчеркивалось, что отношение между бытием и благом в Боге уникально, а в тварных объектах оно имеет совершенно иную форму. Человек благ только благодаря причастности, Бог же благ по своей сути — Он есть сама благодать. Так, св. Фома говорит: «Поэтому Он сам есть благо всего благого»^{*}.

Однако теперь мы должны продемонстрировать и подчеркнуть чрезвычайно важное следствие этого факта: сущностная благодать Бога с необходимостью включает в себя абсолютное, субстанциальное существование этой самой возвышенной из всех качественных ценностей. Последние не являются субстанциями в сотворенном мире. Платон полагал, что они существуют в небе идей, и оставлял за ними только достоинство прообразов конкретных «реализуемых» ценностей. Но в действительности они имеют в Боге свою подлинную, субстанциальную реальность. То, что в сфере метафизики мы можем только неопределенно представить себе, в Откровении выражено с потрясающей, пронзительной, ослепительной простотой: *Deus caritas est* — Бог есть любовь.

^{*} «Est igitur Ipse bonum omnis boni». Sent. I, 40.

Глава четырнадцатая

БОГ И ЦЕННОСТИ

Мы уже установили, что понятие ценности содержится в нашем представлении о Боге. Естественное богословие, которое говорит о бесконечной благодати Бога и Его абсолютной мудрости, подразумевает понятие ценности. Идея Бога, которая представляла бы бесконечно совершенное Существо как абсолютно нейтральное, столь же бессмысленна и устрашающа, как и идея злого божества. В Откровении роль ценности в понятии о Боге представлена несравненно более значительно и явно. Ветхий Завет постоянно говорит о справедливости и доброте Бога, псалмы восхваляют милосердие, мудрость, величие и любовь Бога: «...ибо вовек милость Его» (Пс. 117, 1); «Вкусите, и увидите, как благ Господь» (Пс. 33, 9). А наш Господь говорит: «Никто не благ, как только один Бог» (Лк. 18, 19).

Сам акт поклонения — это ответ не только на *ens a se* (самодостаточную сущность), на абсолютное господство и всемогущество Бога, но и на Его бесконечное милосердие. Истинный страх Божий и в еще большей мере любовь к Богу заключают в себе и имеют в качестве своей предпосылки понятие ценности. То же самое относится к надежде, хвале и уповании на Бога: все это имеет смысл только тогда, когда Бог понимается как бесконечное благо. Даже рабский страх перед Богом содержит элемент ответа на бесконечную Божественную справедливость, поскольку грозящее зло рассматривается как наказание, которое определяет вечный Судия.

Отражающий характер онтологических ценностей

Как мы уже несколько раз упоминали, отношение между любой воплощенной в тварном объекте ценностью и Богом носит характер отражения. Любая ценность тварного объекта особым образом отражает Бога, сущность всех ценностей. Естественно, наблюдаются большие различия в характере этого отражения в зависимости от вида соответствующей ценности. Основное различие связано с различием между онтологическими и квалитативными ценностями. Что касается онтологических ценностей, то любой объект здесь имеет примерный (указывающий на прообраз) отражающий характер. Этот последний представлен во всей сфере тварных объектов бесчисленным множеством градаций и зависит от свойств конкретного объекта. Но в этом спектре экземпляризма есть кардинальная точка, разграничивающая две фундаментально различающиеся формы, в которых Бог отражается как благой Бог. Традиционная философия называет их удивительно точно *vestigium* (след) и *imago* (образ)*.

Все безликие субстанции — это следы. Среди всех известных нам из опыта тварных объектов только человек является «образом» Божьим. Своего специфического выражения отражение всегда достигает в онтологической ценности соответствующего объекта. Если мы рассматриваем какой-либо объект не только как созданный Богом, но и как отражающий Его, мы не можем не поместить в центр его достоинство и присущее ему благородство, т. е. его онтологическую ценность.

Эта ценность является глубочайшим ядром отражения, сугубым посланием Бога, бесконечной благодати и сущности всех ценностей, поэтому чисто нейтральный анализ объекта, не учитывающий его специфической онтологической ценности, невозможен с точки зрения экземпляризма.

* *Bonaventura*, *Itinerarium mentis in Deum* I, 2 (Духовное путешествие в Боре).

Вообще говоря, для того чтобы постичь онтологическую ценность объекта, не обязательно исходить из понятия Бога. Однако для некоторых ценностей это до некоторой степени необходимо. Формальную общую ценность бытия как такового — бытия в его отличии от небытия — как правило, трудно понять, не имея в виду Бога. Это не относится к большому числу онтологических ценностей. Например, не обязательно исходить из понятия Бога, чтобы увидеть благородство и драгоценность живого существа или достоинство человека, по крайней мере если не принимать во внимание, что он является духовным существом, способным познавать, любить и обладающим свободой воли. В осознании того, что убийство — это нечто дурное или что причинение другому человеку страданий без необходимости — это нравственно предосудительно, явно заключается понимание онтологической ценности человеческой личности; эту ценность можно увидеть без всякой связи с Богом.

Но хотя такие ценности мы можем познать, не принимая во внимание Бога, они несомненно объективно подразумевают Его. Это ситуация, аналогичная отношению между существованием Бога и существованием случайного бытия. Для того чтобы понять существование и характер случайного бытия, мы не нуждаемся в знании о Боге. Но в онтологической иерархии существование случайного объекта с необходимостью предполагает существование Бога. Поэтому в терминах традиционной философии мы можем сказать, что онтологическая ценность *quod se* (по отношению к себе) предполагает Бога, а *quod nos* (по отношению к нам) приводит к Нему.

Мы не утверждаем, что такое восхождение является столь же строгим доказательством существования Бога, как доказательство Его существования, опирающееся на условный характер всех тварных вещей. Однако бесспорно то, что оно является движением к Богу, намеком, указанием на Него. Одновременно оно является основанием четвертого доказательства существования Бога, опирающегося на совершенство, которое с необходимостью заключается в понятии ценности. Очевидно, что отношение онтологической ценности

различных видов бытия к Богу не имеет телеологического характера: онтологическая ценность фактически является отражением бесконечной онтологической благодати Бога.

Послание свыше несут в себе квалитативные ценности

В случае же квалитативных ценностей отношение между Богом и ценностями принимает иной характер. Как уже сказано, квалитативные ценности несут в себе «послание» Бога — более непосредственное, возвеждающее нечто более глубокое, чем то, что сообщают нам онтологические ценности.

Это относится прежде всего к нравственным и эстетическим ценностям, ибо они являются самыми характерными из квалитативных ценностей. Хотя вестничество достигает еще более высокого уровня в нравственных ценностях, тем не менее это более непосредственное отражение Бога, свойственное квалитативным ценностям, проявляется также и в прекрасном. О тайне красоты видимых и слышимых вещей, природы, изобразительного искусства и музыки я уже писал во многих более ранних работах*. Я показал, что эта красота — не просто распространение физических реальностей или последовательностей звуков, в которых она запечатлена. Она по своему качеству явно превосходит онтологический ранг соответствующего объекта. Мы не можем здесь обсуждать эту проблему. Но необходимо подчеркнуть, что это особое послание от Бога, специфическое отражение бесконечной Божественной красоты. Оно заключено в каком-нибудь прекрасном архитектурном творении вроде Парфенона или Джинниколо в Риме; в каком-нибудь возвышенном храме, например в венецианском Сан-Марко; в просветленной музыке Девятой

* «Die Schönheit im Lichte der Erlösung» и «Zum Problem der Schönheit des Sichtbaren und Hörbaren» в *Die Menschheit am Scheideweg* (Человечество на распутье). Regensburg, 1955.

бетховенской симфонии или в одном из его поздних кватетов. Эта красота говорит нам о мире над нами. Это луч от Отца всяческого света; она возвышает наш дух и наполняет наше сердце тоской по какому-то высшему миру. Возвышенная красота природы превосходит онтологическую ценность того объекта, в котором мы постигаем эту красоту. Своим качеством она непосредственно и более глубоко отражает Бога.

В одной из своих университетских проповедей кардинал Ньюмен, говоря о музыке, посвящает этому «посланию» удивительные слова: «В гамме семь нот, пусть мы сделаем из них четырнадцать — все равно, какое скудное снаряжение для столь грандиозного предприятия! Какая наука приносит так много, исходя из столь малого? Из какого незначительного материала великий мастер создает свой новый мир! Неужели вся эта необыкновенная мощь — всего лишь остроумная фантазия или искусный прием, вроде какой-нибудь игры или минутной моды, не имеющей реальности и смысла? Неужели все это неисчерпаемое сочетание звуков, все это богатство и в то же время простота, сложность и ясная упорядоченность, многообразие и величественность — лишь пустое сотрясение воздуха, мимолетное и исчезающее? Может ли это таинственное душевное потрясение, эта странная тоска по неведомому, эти возвышенные впечатления, приходящие неизвестно откуда, вызываться в нас чем-то несущественным — тем, что приходит и уходит и имеет лишь в самом себе начало и конец? Нет, это не так — этого не может быть: они происходят из какой-то более высокой сферы, они являются изливанием вечной гармонии в сосуд сотворенного звука. Они являются отголоском нашей далекой родины, ангельскими голосами, магнификатом святых, живыми законами власти Господа, Божественными атрибутами. Они являются тем, что выше их самих, что мы не можем охватить, выразить, хотя какой-нибудь смертный человек, возможно ничем другим не отличающийся от своих товарищей, обладает даром их вызывать»^{*}.

^{*} Fifteen sermons preached before the University of Oxford, XV, 39; Longmans, Green & Co., New York, 1918.

Воплощение нравственных ценностей в человеке или в человеческом поступке отличается от воплощения красоты видимых и слышимых вещей в ее носителях. Красивая гора или очаровательный морской залив — это лишь пьедестал для красоты, рупор Божественного послания. Напротив, смирение, великодушие, целомудрие и нравственная порядочность полностью воплощаются в определенных человеческих поступках и установках. Кроме того, в отношении нравственных ценностей не наблюдается того поразительного несоответствия между онтологическим рангом носителя и возвышенностью качественной ценности, которое мы видим в отношении красоты видимого и слышимого. Нравственные ценности могут конкретизироваться только в личности, а личность имеет высокий онтологический ранг.

Помимо такого полного воплощения в человеческих актах и установках, нравственные ценности, кроме того, превосходят эстетические еще в одном отношении: им в еще большей степени свойствен характер «послания свыше». Они уникальным образом отражают Бога, они поистине являются Его самым непосредственным отражением, Его самым полным посланием в сфере естественного.

Кроме того, хвала Богу здесь принимает совершенно новый характер. Если качественные ценности в целом воплощают в себе молчаливую похвалу Богу, то нравственное благо прославляет Его гораздо более красноречиво. С другой стороны, нравственное недостойное представляет собой явную хулу на Бога.

Итак, мы видим, что качественные и онтологические ценности отражают Бога очень по-разному. Мы также видим, что это различие не совпадает с различием между *imago* и *vestigium*.

И все же отражение Бога качественными ценностями — это именно отражение и ничто иное. Было бы совершенно неверно истолковывать подчеркнутое нами превосходство качественных ценностей в том смысле, будто мы хотим сказать, что они позволяют нам с помощью некой естественной интуиции проникнуть в бытие Бога.

Но отражение Бога, связанное с Его полным прославлением, в совершенно новом смысле и несравненно более непосредственным образом представляет собой только сверхъестественная нравственность. Мы имеем в виду нравственность святых и те добродетели обновленного во Христе создания, которые св. Павел называет «плодами Святого Духа». Несмотря на свой совершенно новый характер, именно они увенчивают любую нравственность.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

I. ЦЕННОСТЬ И ПРАВСТВЕННОСТЬ

Глава пятнадцатая

СУЩНОСТЬ ПРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ

Мы уже видели, что, говоря о поступках или установках, что они нравственно хорошие, благородные, великодушные или справедливые, мы имеем в виду значимость ценности, а не значимость простого удовольствия или объективного блага для человека. Далее, мы увидели, что нравственные ценности во многих отношениях отличаются от онтологических, что они относятся к качественным ценностям, в которых самым типичным образом выражена сущность ценности как таковой. Мы узнали также, что нравственные ценности образуют в рамках качественных ценностей свою собственную область, которая является важнейшей.

Теперь мы собираемся изучить специфическую сущность нравственных ценностей и определить признаки, по которым они отличаются от других качественных ценностей. Это одна из важнейших задач этики. Мы не имеем намерения исследовать сущность отдельных нравственных ценностей, таких, как справедливость, целомудрие и смирение — напротив, мы будем исследовать сущность нравственной ценности как таковой. Поэтому мы спрашиваем: каковы характерные черты этой ценностной

сферы? Что характеризует именно нравственные ценности в их отличии от интеллектуальных или эстетических?

Нравственные ценности — это сугубо личностные ценности

Первым главным признаком нравственных ценностей является то, что они с необходимостью предполагают личность. Безличный объект не может быть носителем нравственных ценностей. Другими словами, мы не можем приписать безличному объекту нравственность или безнравственность. Ни одно материальное тело, растение, животное не может быть нравственно хорошим или плохим. Нелепо называть камень справедливым, дерево правдивым, а животное целомудренным. Эти эпитеты могут употребляться по отношению к ним либо в переносном смысле, либо в поэтическом контексте.

Ни один безличный объект, строго говоря, не может быть нравственно хорошим*. Нравственно хорошими или плохими могут быть только реальные личности, их действия или установки. Эстетические ценности — такие, как красота — могут быть реально свойственны горному ландшафту, дереву или животному, но в особенности — произведениям искусства. Поэтому в качестве первой важнейшей черты нравственных ценностей мы констатируем, что они по своей сути являются ценностями личности**.

* Разумеется, мы можем говорить о нравственном или безнравственном в отношении общностей, принципов, теорий и произведений искусства и при этом использовать понятие нравственного в полностью легитимном и буквальном смысле. Но то, как нравственные ценности или недостойное присущи этим безличным образованиям, явно отличается от полной реализации нравственных ценностей или недостойного в личности.

** Вот что говорит по этому поводу Ансельм Кентерберийский: «Итак, очевидно, что справедливость не свойственна ни одному существу, которое не знает того, что правильно». См.: *De veritate* XII.

Под «личностью» мы подразумеваем отнюдь не только человека. Кто станет отрицать, что, когда мы говорим: ангелы святы, мы представляем их себе чистыми, добрыми существами, полными благоговения и любви? И не является ли Люцифер, олицетворение всего нравственно дурного и злого, падшим ангелом, а не человеком?

Мы еще вернемся к этому решающему моменту в конце настоящей главы. Здесь будет достаточно подчеркнуть: хотя характерной чертой нравственных ценностей (таких, как справедливость, нравственная чистота, великодушие, любовь) является то, что они с необходимостью предполагают личность, мы тем не менее совершенно не имеем в виду, что это обязательно должна быть человеческая личность. Само собой разумеется, при исследовании нравственных ценностей мы должны начать с людей, единственных известных нам из опыта личностей. И все же нравственные ценности не следует связывать лишь с человеком — хотя естественный опыт открывает нравственные ценности лишь в человеке — как и ограничивать сущность личности лишь человеческой природой. Мы не можем считать «личность» чем-то специфически и существенно человеческим, а наоборот, должны рассматривать человеческую личность только как отражение абсолютной личности Бога. Тем самым мы признаем и существенную личность ангелов.

Но, констатируя, что нравственные ценности с необходимостью подразумевают личность, мы еще недостаточно определили их сущность. Существуют различные типы ценностей, которые связаны исключительно с личностью, например интеллектуальные. Если мы превозносим чей-нибудь необыкновенный ум, например ум великого философа — скажем, Платона или Аристотеля — или восхищаемся грандиозным талантом гения, такого, как Бетховен или Микеланджело, то мы, без сомнения, имеем в виду то, что является подлинно ценным, — тот вид ценностей, который может быть свойствен только личностям. Ни одно материальное тело, ни растение, ни животное, не могут реализовать в себе интеллектуальные ценности в подлинном смысле. Глубина и богатство великого

интеллекта, блестящие духовные дарования, величие и мощь художественного гения, остроумие выдающегося писателя — все это, несомненно, личностные ценности. И все же они образуют группу ценностей, четко отличающуюся от специфически нравственных ценностей. Таким образом, охарактеризовав последние как существенно личностные ценности, мы тем самым еще недостаточно описали их характер. Нравственные ценности имеют уникальный характер, отличающий их от всех остальных ценностей и дающий им неоспоримое превосходство.

Ответственность

Первым бросающимся в глаза признаком, отличающим их от всех остальных ценностей, является то, что человек несет за них ответственность. Мы порицаем человека за то, что он жаден, нравственно нечистоплотен или несправедлив, но не вменяем ему в вину то, что он, например, бездарен или не полон жизни. Если кому-то при всем желании не удастся достичь задуманного из-за недостатка необходимого для этого интеллекта, то мы не считаем его ответственным за неудачу. Если же кто-то действует из дурных побуждений, то он отвечает за свои действия. Вина и заслуга имеют место только в сфере нравственных ценностей. Нравственное недостойное всегда включает в себя вину; нравственно положительная ценность — заслугу.

Эта связь с ответственностью является фундаментальной чертой нравственных ценностей, отличающей их от всех остальных ценностей. Мы видим, что свобода воли есть важная предпосылка нравственных ценностей. Ответственность с необходимостью предполагает свободу. Животное, которому не свойственна свобода воли, не может ни за что отвечать. Даже личностное существо, например ребенок, обладающее свободой воли в соответствии со своей сущностью, но не фактически, не отвечает за свои действия, поскольку оно не в состоянии воспользоваться своей свободой. В свою очередь, и взрослый не может отвечать за то, чему он

был виной, но на что он не мог свободно повлиять. Для доказательства того, что какая-то личность не несет ответственности за определенное событие, нам достаточно показать, что оно находилось вне сферы ее свободного влияния. И наоборот, ее ответственность убедительно доказана, если мы смогли показать, что она действовала совершенно свободно.

Нравственные ценности основываются на свободе

Отсюда явствует, что все нравственные ценности предполагают свободу личности. Личность способна быть носительницей нравственных ценностей только потому, что она свободна. Только благодаря свободному выбору человек может быть нравственно хорошим или плохим. Никакая другая личностная ценность — например, интеллект, музыкальная одаренность, остроумие, блестящее красноречие, могучая витальность — не основывается на свободе. Человек не может сам приобрести эти достоинства. Они не являются результатом свободного выбора, а носят дарственный характер. Они не основаны непосредственно на свободе и не связаны со свободным выбором личности.

Итак, благодаря тому, что нравственные ценности основаны на свободе и тем самым имеет место личная ответственность за них, они четко отделены от всех остальных ценностей. Злоупотребляя свободой воли, человек становится виновным; правильное использование свободы ставится ему в заслугу.

В тесной связи с этим фактором находится свойственная всем нравственным ценностям совершенно новая серьезность, отличающая их от остальных личностных достоинств. Когда речь идет о нравственных ценностях, то ярко проявляется одно, несравнимое ни с чем качество. Если мы, например, думаем о Макбете и его страшном грехе, который он взял на душу своими деяниями, то мы сразу же понимаем, что имеем дело с чем-то исключительно серьезным, с таким

глубоким содержанием, которое свойственно только нравственной сфере. Все поразительные дарования и таланты кажутся чем-то поверхностным и незначительным по сравнению с фактом его моральной вины.

Совесть

Этот уникальный характер нравственных ценностей становится еще очевидней, когда мы исследуем их второй отличительный признак: осознание нравственной несостоятельности затрагивает нашу совесть. Когда мы понимаем, что совершили нечто дурное в нравственном смысле, в нашей душе звучит беспокойный голос, который мы называем «совестью». Этот неумолимый голос, обращенный к нам, нарушает наше душевное равновесие и обременяет нас несравнимым ни с чем грузом. Конечно, нас может огорчать и наша интеллектуальная несостоятельность; мы можем чувствовать собственную физическую неполноценность. Но такие депрессивные состояния имеют совершенно другой характер по сравнению со страшной дисгармонией, которую вызывает беспокойная совесть. Эта дисгармония, которую не могут заглушить никакие удовольствия и рассеять никакие развлечения, которая омрачает наше существование, возникая в самых глубинах души, которую мы тщетно пытаемся изгнать и которую в конце концов прячем за другими вещами, коренится только в сфере нравственного. Безошибочные признаки больной совести, источник которой — исключительно нравственная вина, особенно выразительно изображены в заключительной части «Орестей». После убийства своей матери Клитемнестры Орест преследуем богинями мщения эринниями и не может найти покоя. Персонификация больной совести в эринниях показывает нам, что даже язычники греки понимали уникальную роль того неумолимого судьи, который следует по пятам за нравственной виной.

В этом втором отличительном признаке — связи нравственных ценностей с совестью — мы опять сталкиваемся

с их необыкновенной значительностью, их торжественной серьезностью, которая выделяет их из всех остальных ценностей.

Все нравственные ценности обязательны

Третьей характерной чертой нравственных ценностей является их необходимость. Достоинно сожаления, когда кто-нибудь мало одарен или ему недостает внешнего обаяния. Если же он нравственно плох, то он несостоятелен в своей главной задаче; он не выполняет того, что от него категорически требуется. Если человек является хорошим в нравственном отношении, то мы не рассматриваем его интеллектуальные недостатки, отсутствие таланта или остроумия как свидетельство невыполнения им своего главного человеческого предназначения. Мы не считаем, что любой человек должен быть гением или обладать особым физическим обаянием. Мы сознаем, что таких вещей нельзя требовать от каждого. Однако нравственные достоинства обязательны для каждого. Но их необходимость простирается еще дальше. Кажется совершенно естественным, что отдельный человек не может обладать всеми интеллектуальными талантами, но каждый обязан обладать всеми нравственными достоинствами. Совершенно естественно, когда кто-нибудь заявляет: «Я музыкант, но у меня нет никаких философских способностей» или: «Моя область — наука, а искусство я предоставляю другим, имеющим соответствующие таланты». Однако настолько же нелепо, как и смешно, если кто-нибудь скажет: «Мое дело — справедливость; нравственная чистота — это дело коллег». Разделение достоинств между разными людьми, совершенно естественное в отношении всех остальных личностных ценностей, не касается нравственной сферы. Здесь все нравственные достоинства обязательны для каждого человека.

Все моральные достоинства необходимы для человека. В этом проявляется глубокая связь между нравственностью и основным предназначением человека. Нравственные до-

стоинства принадлежат к *unum necessarium*, к единственно необходимому (Лк. 10, 42). Они являются тем, что в первую очередь требуется от человека. Быть нравственно хорошим — это цель и предназначение человеческого существования. Если мы понимаем это, то уникальное значение и достоинство нравственных ценностей становится еще очевидней. Они причастны к несравнимой ни с чем серьезности *unum necessarium*, единственно необходимого.

Их отношение к награде и наказанию

Четвертым признаком нравственных ценностей является их отношение к награде и наказанию. То, что моральная вина требует наказания, — это элементарная данность. Немыслимая дисгармония, вызываемая нравственной виной, требует обязательного искупления. Мы ощущаем это требование в отношении вины другого, как и в отношении нашего собственного проступка. Это переживание ни в коем случае нельзя смешивать с инстинктом мщения. Мстительность связана только со злом, причиненным нам самим. Оно может быть какой-нибудь чисто субъективной неприятностью или страданием, либо объективным злом, объективным ущемлением наших прав или прав нашей семьи, нашего рода и т. д.

Но эта субъективная реакция, характерная для всех видов мстительности, не проявляется в осознании того, что нравственная вина с необходимостью требует наказания и искупления, поскольку это осознание относится исключительно к недостойному характеру нравственного зла. Непременное сознание того, что нравственная вина требует наказания, особым образом говорит о величии царства нравственности. Эта его торжественная объективность совершенно определенно не имеет ничего общего с темным потоком мстительной страсти.

Тот факт, что мы не можем отделить сознание собственной нравственной вины от сознания ее наказуемости, отчетливо показывает, что здесь идет речь не о чувстве мщения,

о чем-то совершенно другом. Связь вины и искупления столь элементарна, что мы обнаруживаем ее даже у самых примитивных племен. Вспомним бесчисленные попытки «язычников» искупить свои грехи с помощью различных культовых обрядов, принося в жертву животных. Никакие другие недостатки — например, отсутствие интеллекта, талантов и способностей или кипучего темперамента — не требуют какого-либо наказания или искупления. Связанная с этими недостатками дисгармония имеет совершенно иной характер, поэтому она не имеет ни малейшего отношения к какому-либо наказанию или покаянию.

Точно так же перед лицом нравственных заслуг мы понимаем, что они требуют вознаграждения. Хотя высокий интеллект или большой художественный талант заслуживают признания и условий для своего раскрытия, тем не менее они не претендуют на награду в строгом смысле слова^{*}; ее, однако, требуют, нравственные заслуги. Мы полностью сознаем, что несправедливо, когда страдает нравственно благородный человек или не вознаграждаются нравственные достоинства. Кант считал эту связь между нравственной заслугой и вознаграждением столь значительной, что делал вывод о существовании вечной жизни, помимо земной, на основании того, что, как правило, такого вознаграждения на земле не бывает. Он рассматривал это требование столь обязательным, что утверждал, что земная жизнь не может быть венцом человеческого существования.

^{*} То обстоятельство, что мы считаем справедливым и уместным, когда оказываются почести какому-нибудь гениальному человеку или победоносному полководцу, не противоречит вышеупомянутому различию между нравственными и другими ценностями. Результатом связи между нравственной заслугой и наградой может быть только счастье; связь между вненравственными достоинствами и делами и знаками уважения и признания, очевидно, совершенно иная. Вознаграждение нравственных заслуг имеет более глубокий и непосредственный характер. Если мы уяснили, что награда в подлинном смысле является противоположностью наказания, то совершенно отчетливо открывается ее метафизическая глубина и ее фундаментальное отличие от «наград» за вненравственные заслуги. Только Бог может вознаградить, в то время как почести, оказываемые за вненравственные достоинства и дела носят выраженный социальный, человеческий характер. Они являются ответом, который дает, например, нация или человечество.

Мы касаемся еще одной характерной черты нравственных ценностей: обладание ими — это большее благо для человека, чем обладание любыми другими достоинствами. На это их превосходство мы уже указывали в нашем анализе знаменитых слов Сократа: «Для человека лучше пострадать от несправедливости, чем самому совершить ее». Здесь имеет место противоположность между нравственным благом и обладанием объективными благами для человека, такими, как богатство, общественное влияние, слава и т. д. Но то, что нравственный проступок рассматривается как гораздо большее зло для человека, чем любое страдание, одновременно свидетельствует об уникальном значении нравственных ценностей по сравнению с любыми другими ценностями, как, например, ум или могучий темперамент. Сократ не говорит, что для человека лучше пострадать от несправедливости, чем иметь слабые умственные способности или пониженный жизненный тонус, — он говорит: для человека лучше пострадать от несправедливости, чем совершить несправедливость.

Рассматривая сущность нравственных ценностей Сократ понял без помощи Откровения, что нравственное совершенство важнее для человека всего остального. На нравственные ценности воистину бросает свет нечто трансцендентное, обладание ими решает судьбу человека в вечности, так как они указывают на вечность и возвещают, что существование человека не исчерпывается его жизнью на земле. Разумеется, это указание неопределенно, лишь имплицитно. Я имею сейчас в виду не то обещание, которое воплощают в себе многие качественные ценности — обещание какого-то более высокого мира, преисполненной гармонии действительности, о чем шла речь в тринадцатой главе. Я, скорее, имею в виду таинственную содержательную важность для человечества нравственного вопроса, внутреннее значение объективного блага для нас, образуемого нравственным совершенством. Нравственные ценности содержат послание — нравственное совершенство является объективным благом для нас, выходящим за пределы нашего земного существования.

Если даже человек не признает бессмертия души, приводя обманчивые рационалистические доводы, тем не менее он не может отрицать (при условии, что он нравственно сознательный человек и понимает нравственные ценности), что нравственные ценности имеют таинственное, непосредственное отношение к вечности, что они причастны к нашему вечному жребию. Такой человек может думать, что этот характер нравственных ценностей, свойственный только им и никаким другим личностным достоинствам, является лишь иллюзией, однако он не может отрицать его фактическое наличие.

Эта трансценденция нравственных ценностей тесно связана со многими из приведенных выше их признаков, особенно с их обязательностью и с их отношением к награде и наказанию.

Ведь в наказании и вознаграждении с необходимостью заключается понятие Бога. Окончательный ответ на нравственное зло, побеждающий его дисгармонию, очевидно, может быть дан только абсолютной личностью, высшим судьей, который является самой справедливостью. Любое относительное наказание, налагаемое человеческой властью — будь то власть государства или родителей, — даже в своих ограниченных пределах действительно лишь потому, что соответствующая власть частично представляет Бога (хотя оно и не в состоянии заменить Божье наказание).

Связь морали и религии

То же самое *mutatis mutandis* относится и к вознаграждению. Если мы поняли, что нравственная вина заслуживает наказания, то мы осознаем трансцендентность нравственных вещей, глубочайшей серьезности добра и зла, последствия которых для нас выходят за пределы мира, известного нам из опыта. Таким образом, тесная связь нравственной сферы с религией не носит случайного характера. Нравственная

порочность всегда рассматривается как направленная против власти Бога; напротив, нравственное совершенство — как основа гармонии с Божественным. Для уникальной сущности нравственной сферы характерно то, что эта сфера по сравнению с остальными видами совершенства обладает привилегией непосредственной связи с религией. Несмотря на то, что понятие нравственности во многих случаях может быть неточным и смешано с предрассудками, однако связь морали и религии остается чрезвычайно важной.

Наконец, мы должны отдавать себе отчет, что нравственная сфера играет главную роль в отношении между природой и сверхприродой.

В процессе причисления к лику святых доказательство святости верующего усматривается в том, что его добродетели достигают степени героизма. Решающий момент заключается не в уровне его интеллекта, талантов и способностей, его жизненных сил, а в героическом масштабе его добродетелей.

Само собой разумеется, здесь имеются в виду сверхъестественные, а не просто естественные добродетели. Тем не менее роль героической добродетели в причислении к лику святых остается важным указанием на связь между нравственностью и сферой сверхъестественного. Ибо, несмотря на свой совершенно новый характер, эти сверхъестественные добродетели одновременно венчают собой всю нравственность в целом.

Также и *advocatus diaboli* (адвокат дьявола) не может возразить против святости кандидатов, ссылаясь на отсутствие у них блестящего интеллекта, особых художественных талантов и т. д. Напротив, нравственный недостаток представлял бы собой непреодолимое препятствие для канонизации. Тот факт, что только грех рассматривается как признак духовной смерти, поскольку он разрушает состояние благодати в нашей душе, ясно говорит об уникальном положении нравственной сферы по сравнению со всеми остальными личностными ценностями.

Подчеркивая совершенно новый блеск добродетелей нового создания во Христе, мы тем не менее не должны забывать, что в них достигает своей кульминации вся естественная нравственность. Добродетели нового человека во Христе — это завершающий этап того, что предвосхищает любое нравственное совершенство; одновременно они выходят за пределы этого нравственного совершенства, поскольку являются не только чем-то неизмеримо более высоким, но и чем-то невиданно новым. Но каким бы важным ни было различие между святостью и естественной нравственностью, мы не должны упускать из вида их тесное переплетение. Господь говорит: «Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить» (Мф. 5, 18). И о двух главных заповедях — любви к Богу и любви к ближнему — он говорит, что в них весь закон и пророки.

Даже естественные нравственные ценности благодаря своей глубине и крайней серьезности сияют нам из всех остальных ценностей — онтологических, интеллектуальных, эстетических и витальных. Мы должны отдавать должное их несравненному, уникальному характеру. Необходимо ясно понимать необыкновенное качество и чрезвычайную внутреннюю значительность, свойственные уже естественной справедливости, нерушимой верности, правдивости, благоговению, состраданию, чтобы тем самым понять, почему эти ценности в противоположность остальным естественным ценностям относятся к *unum necessarium*.

Одаренность человека, его обаяние, дельность, остроумие — при всей желательности этих достоинств их отсутствие не может служить помехой спасению. Они не играют никакой роли в том, как нас будет судить Господь. Но все естественные нравственные достоинства содержатся в святости — хотя и в абсолютно преображенном виде — а все нравственно недостойное представляет собой препятствие для нашего вечного предназначения. Оно хулит Бога и отделяет нас от Него. Только преобразившись во Христе — *cum ipso, per ipsum, in ipso* (с Ним, через Него и в Нем) — мы можем достичь

similitudo Dei (подобия Божьего), заключающего в себе всю нравственность и превосходящего ее. И все же любое естественное нравственное совершенство — позиция Сократа, который не только учил той истине, что для человека лучше пострадать от несправедливости, чем совершить ее, но и жил ею; жертва Альцесты; благочестие и нравственная сила Антигоны; верность Пилада — в своей красоте и значительности является отражением бесконечной благодати Бога.

Мы должны понимать, что трансценденция человека проявляется уже в его способности и призвании реализовывать нравственные ценности, достигать нравственного совершенства, которые прежде всего свойственны Богу и только по аналогии — человеку. Если мы рассматриваем нравственную сферу лишь как человеческую, то мы не сможем понять ни сущность нравственных ценностей, таинственную, автономную значимость нравственной чистоты, ни сущность ее противоположности, нравственной порочности. То, что нравственная испорченность не является лишь человеческим свойством, явствует из того, что сатана, падший ангел, представляет собой персонифицированное зло.

Любое нравственное совершенство человека — это предвосхищение *similitudo Dei*. Христос говорит: «Никто не благ, как только один Бог» (Мк. 10, 18), а также: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48). Здесь наш Господь говорит не только о Боге, который открывается нам как Тот, который существует: *Ego sum qui sum* (Я есмь Сущий — Исх. 3, 14), но и как Тот, Кто есть сама любовь. «Будьте совершенны» — это несомненно относится к сердцу и источнику всего нравственно хорошего, к бесконечной благодати Бога, Его доброте и милосердию. Здесь говорится о Боге, который есть любовь. Интерпретировать это уподобление нашему небесному Отцу как призыв к приобщению к онтологическому совершенству Бога, значит отождествлять слова Господа со страшным обещанием сатаны: *eritis sicut dii* (вы будете как боги — Быт. 3, 5), т. е. как сам Бог.

Если абсолютное онтологическое совершенство подразумевается уже в понятии Бога, доступном естественному человеческому разуму, если в Ветхом Завете Бог говорит: «Я есмь Сущий», — то великое, поразительное, радостное евангельское послание заключает в себе новое откровение о Боге: Он есть сама доброта, сама любовь, сама справедливость, сама правдивость, само милосердие.

Глава шестнадцатая

НРАВСТВЕННОСТЬ И РАЗУМНОСТЬ

При рассмотрении нравственных ценностей возникают два основных вопроса. Первый вопрос: какие человеческие установки и действия могут быть носителями нравственно достойного или недостойного. Нравственно хорошим или плохим может быть только то, что называется *actus humanus* (поступок, свойственный человеку; сугубо человеческое действие. — *Прим. перев.*), а не просто *actus hominis* (произведенное человеком действие). Ходьба или чихание как таковые не могут быть ни хорошими, ни плохими в нравственном отношении. Однако вопрос, который предстоит обсудить, звучит так: какие *actus humani* (человеческие действия) могут воплощать в себе нравственно достойное или недостойное?

Любой человек согласится, что волевые акты и другая деятельность могут быть нравственно хорошими или плохими. Общепризнанно также и то, что акты познания не могут быть предметом этической оценки. Но в отношении нравственной роли эмоциональных ответов, таких, как радость, почтение, восхищение, любовь, раскаяние и даже добродетелей мнения очень сильно расходятся. Однако представляется неоспоримым то, что мы говорим как о благородной радости, так и о злой, порицаем нравственное ничтожество зависти или ненависти и восхваляем нравственное благородство любви. Этот первый вопрос связан с поиском таких

человеческих установок, которым можно приписать нравственное достоинство или нравственную недостойность.

Второй вопрос имеет еще большее значение: откуда возникает нравственное добро или зло тех установок, привычек, поступков, которые мы называем нравственно хорошими или плохими? От каких условий зависит нравственность или безнравственность чьей-нибудь воли или поступка, какие условия должны быть выполнены в волевом акте или поступке, чтобы им была присуща нравственная ценность?

Мы ограничимся теми поступками и актами, которые сами по себе являются нравственно хорошими или благородными и тем самым исключим из рассмотрения все то, что является лишь безупречным и поэтому не только не влияет на нравственную чистоту, но во многих отношениях даже приобщено к ней. Необходимо исследовать только те проявления сущности личности, которые дают нам право судить о ее нравственном состоянии и с похвалой отзываться о нем.

Когда хороший человек ест или спит, мы считаем прием пищи и сон тем, что не влияет на нравственность этого человека, но что косвенно приобщено к ней. Однако мы не можем хвалить человека за то, что он ест или спит, в то время как мы можем это сделать, если он великодушно прощает другого человека или скорее готов пострадать от несправедливости, чем совершить ее*.

Здесь мы еще не будем разбирать вопрос о том, может ли в конкретной действительности быть совершенно нейтральной с нравственной точки зрения какая-либо человеческая деятельность. И все же мы в любом случае должны четко различать установки, являющиеся по своей сущности нравственно хорошими, наделенные явной нравственной ценностью, позволяющие нам по-настоящему ощутить вкус (*sapere*) нравственного добра, и такие установки, которые с нравственной точки зрения лишь допустимы. Мы должны

* Ср. Горий 468: «То, что не является ни хорошим, ни плохим, также и в твоих глазах является тем, что иногда связано с хорошим, иногда — с плохим, а иногда — ни с тем, ни с другим: например, сидение, ходьба, бег или путешествие по морю».

выявить акты, представляющие собой нравственную заслугу и тем самым открывающие сущность нравственности, а также их противоположность — акты, являющиеся носителями нравственно недостойного и подлинного нравственного зла. Обе эти категории мы должны, в свою очередь, отделить от актов, которым не свойственна ни нравственная ценность, ни нравственная недостойность, но которые приобретают некоторую опосредованную нравственную значимость — либо благодаря намеренно наложенному на них особому внешнему отпечатку, либо благодаря тому, что они реализуются на фоне общего нравственного облика личности.

Нам следует ограничиться установками, в которых нам полностью открываются нравственные ценности, — по той очевидной причине, что только на этом пути мы сможем обнаружить элементы в поведении того или иного человека, являющиеся подлинным источником нравственного добра или зла.

Как правило, все единодушны в том, что нравственное добро имеет своим источником своего рода «согласие» с нормой. Но сущность этой связи и этой нормы нуждается в дополнительном пояснении.

Фактические и нравственные нормы

Произвольный суверенитет человека ограничен двумя существенно различающимися формами. Два разных вида норм требуют подчинения им. Во-первых, мы обязаны согласовывать свои действия с сущностью того или иного объекта и учитывать его имманентные законы. Природа того или иного объекта как таковая накладывает четкие ограничения на нашу произвольную власть. Если мы хотим переместиться из одного места в другое, мы не можем выпрыгнуть из окна и перенестись по воздуху, а должны выйти из дверей и идти по земле. При осуществлении чего бы то ни было мы обязаны учитывать сущность вещей —

ту сущность, которая не является нашей произвольной выдумкой, а дана нам как нечто уже существующее. Если мы хотим сконструировать какой-либо механизм, мы должны принять во внимание законы механики; собираясь что-либо доказать, мы должны соблюдать логические законы. Вне зависимости от сложности или простоты соответствующей области, от того, является ли объект духовным или материальным, необходимо всегда учитывать определенные обстоятельства, использовать определенные средства, следовать имманентной логике данного предмета, действовать в соответствии с определенными правилами, если мы хотим достигнуть своей цели. Важной функцией интеллекта является понимание имманентной логики вещей и знание о том, какие средства должны быть использованы для достижения той или иной цели. Мы называем глупым человека, который неспособен справиться с этими двумя задачами. Человек, не учитывающий имманентную логику вещей, отказывающийся подчиняться ей и тем самым неспособный выбрать необходимое средство достижения цели — это типичный образец неразумного человека; он поступает как глупец*. Такие накладываемые на нас оковы имеют чисто объективный характер. С ними не связано никакое долженствование, они просто существуют.

Второй тип норм, ограничивающих нашу произвольную власть, имеет совершенно другую природу. Эти нормы ложатся бременем на нашу совесть. Они представляют собой приказ, требование, призыв. Такого рода все нравственные обязанности. Мы ясно сознаем существенное различие между этим

* Несомненно, такой отказ может быть предосудителен и в нравственном отношении. Он может корениться в гордыне и чувственности и быть связан с нашей склонностью к произвольным капризам. Однако в данном контексте мы можем оставить без внимания эти случаи, которые мы обсудим в четвертом разделе второй части нашей книги: «Корни нравственного зла». Здесь для нас важно решающее различие между чисто фактическими ограничениями нашего произвола и нравственными обязанностями. На это различие не влияет тот факт, что в основе игнорирования нами объективных законов иногда лежат и безнравственные мотивы.

ограничением нашего произвола и вышеупомянутым, когда наше желание вступает в конфликт с нравственной нормой, а в глубине нашей совести звучит: «ты не должен».

Человек, игнорирующий нравственные нормы, ведет себя не как неразумный или глупый — его поведение представляет собой нравственное зло, он запятнан нравственной виной. Радикальное различие между обоими типами ограничений четко проявляется в следующих признаках.

Во-первых, имманентная логика природы вещей имеет чисто фактический, нейтральный характер. Нравственные же нормы коренятся в ценностях. Они не являются нейтральными, а обладают ярко выраженной значимостью и внутренним весом.

Во-вторых, имманентная логика навязывается нам гипотетически — другими словами, эти нормы носят условный характер. Они как бы говорят нам: если ты хочешь достичь результата, ты должен действовать в соответствии с данными правилами и использовать данные средства. Но мы не обязаны достигать данной цели.

Между этой гипотетической обязанностью и категорической обязанностью: «ты не должен убивать» или: «ты не должен жесквидетельствовать против своих ближних» существует явное различие. Правда, некоторые обязанности имеют столь необходимый характер, что их уже трудно назвать гипотетическими. «Ты обязан есть, если хочешь жить» — такая обязанность связана с гораздо меньшей свободой выбора, чем, скажем, обязанность, выраженная в следующем условном предложении: «ты должен заранее заказать билеты в театр, если хочешь посмотреть эту постановку». В первом случае целью является нечто необходимое, во втором — речь идет об индивидуальной склонности. Но эта необходимость приема пищи совершенно не придает ему как таковому того характера категорической обязанности, который имеют только нравственные вещи. Поскольку всего лишь фактическая неизбежность цели никак не может придать ему нравственного значения, характера долженствования.

Нравственность невыводима из разумности

В-третьих, наше подчинение нейтральным фактическим ограничениям, конечно, является чем-то позитивным и именно тем, что мы называем разумностью. Наш разум предписывает нам выбрать средство, которое в состоянии привести нас к цели; выбирая его, мы следуем диктату разума. Но если наши действия свидетельствуют лишь о такого рода разумности, то наша позиция еще не обладает нравственной ценностью. Такие предписания разума выполняются, когда человек надлежащим образом ремонтирует инструмент, когда он использует правильную методику преподавания языка, хорошо управляет автомобилем, разумно действует в соответствии с имманентной логикой объекта. Но все это само по себе не является ни нравственно хорошим, ни нравственно плохим*.

Важно понять, что нравственно хорошая установка в подлинном смысле (т. е. такая, которая сама по себе придает личности нравственное достоинство) предполагает нечто большее, чем простое следование имманентной логике какого-нибудь нейтрального объекта. Конечно, нравственность есть высшее воплощение разумности, если мы понимаем разумность в том смысле, что в ней заключено требование ценностей и послушание им. Но мы не можем вывести понятие нравственности из понятия разумности. Если мы поняли сущность нравственности, то мы тем самым понимаем, что она также включает в себя новую и более высокую форму разумности. Нравственность заранее предполагает такую разумность, но не наоборот. Сначала я должен понять, что ценности накладывают на меня совершенно новую, имеющую иной характер обязанность подчиняться им; и только тогда я могу понять, что поступать в соответствии с ними разумно. Если в понятие разумного мы молчаливо включаем ценности и их требования, то, естественно, разум-

* Это верно, несмотря на то, что следование имманентной логике средства имеет косвенную нравственную ценность, если цель имеет нравственное значение. Тем не менее источники этой косвенной нравственной ценности всегда находятся вне фактической разумности.

ным будет также следование этим требованиям, конечно, в некоем новом и более высоком смысле слова. Таким образом, чтобы быть разумным в этом смысле, я должен поступать хорошо в нравственном отношении. Это ясно показывает, что мы не откроем сущность нравственности, если попытаемся вывести ее из разумности. Напротив, только обнаружив специфические источники нравственности мы сможем понять, что поступать нравственно — это поступать разумно. В противном случае мы движемся по кругу и объявляем разумность послушанием по отношению к призыву ценностей, а призыв ценностей — разумностью.

Нам могут возразить: «Разумеется, верно то, что простое следование имманентной логике нейтрального объекта еще не говорит о нравственном добре в подлинном смысле слова. Мы должны принимать во внимание и специфическую сущность соответствующего объекта. Нравственно значимо только следование сущности определенных вещей. В особенности нравственное добро зависит от того, соответствует ли установка *человеческой природе*, а еще точнее — *духовной природе* человека». Согласно такому пониманию, *actus humanus*, который только и может быть нравственно хорошим, будет иметь нравственную ценность тогда, когда он соответствует *духовной природе* человека, *делающей* человека личностным существом. Другими словами, тот или иной акт лишь тогда хорош, когда он согласуется с *человеческой природой*. Но понятие *secundum naturam* (согласия с природой) ставит нас перед теми же проблемами, что и разумность.

Многозначность понятия «согласия с природой» (*secundum naturam*)

Мы обнаруживаем здесь такую же многозначность: понятие *secundum naturam*, во-первых, может применяться по отношению ко всем тем вещам, которые мы выводим из

имманентных телеологических отношений объекта. В физиологии мы изучаем имманентные телеологические связи физического существования человека и из них делаем выводы относительно того, какие физические действия, желания, склонности и инстинкты являются *secundum naturam*, а какие — *contra naturam* (противоречат природе). Имманентные тенденции, целевые процессы, обнаруживаемые нами в отдельных органах и членах, а также энтелехия всего тела в целом позволяют нам различать норму и аномалию, здоровье и нездоровье и т. д.

Если мы теперь попытаемся применить это значение понятия *secundum naturam* к сфере нравственного, то мы сразу увидим, что это невозможно. Склонность греческих философов подчеркивать аналогию между медициной и этикой была источником многих ошибок. В каждом случае отношения совершенно иные. Мы в состоянии определить имманентную логику тела как чего-то нейтрального и совершенно фактического и при этом обнаружить *secundum naturam*, являющееся нормой для здоровых людей. Но если мы исследуем человеческую душу с точки зрения чисто объективных тенденций и имманентной логики человеческой природы, мы действительно можем прийти ко многим ценным результатам, особенно в отношении проблемы «психического здоровья», но отнюдь не сможем обнаружить ту норму, которая бы позволила нам отличить нравственное добро от нравственного зла.

Мы, например, никогда не увидим, что себялюбие представляет собой нечто *contra naturam*. Изучение имманентных тенденций человеческой природы фактически говорит об обратном: о естественном стремлении к самоутверждению и о стремлении к субъективным удовольствиям. Почему щедрость и справедливость — это большее соответствие природе, чем жадность и несправедливость? Никакой анализ чисто объективных тенденций, таких, как имманентные энтелехияльные процессы, происходящие в душе, не откроет нам, что полигамия или даже полная половая распущенность безнравственны, и точно так же он не покажет нам, что

целомудрие или верность соответствуют природе. И только тогда, когда мы включим в понятие человеческой природы ее подчинение миру ценностей и в конечном счете — Богу, когда мы освободимся от чисто имманентного представления о человеке и увидим, что его сущностью и предназначением является реализация нравственных ценностей, — только тогда мы сможем с полным правом сказать: все — по крайней мере все естественно хорошие нравственные действия — *secundum naturam* (соответствуют природе).

Но, очевидно, мы сначала должны познать нравственное добро, чтобы понять, что человек в соответствии со своей сущностью и смыслом призван быть нравственно хорошим. Следовательно, наше понимание нравственного блага совершенно не зависит от анализа человеческой природы. Для постижения того, что акт справедливости является хорошим, а акт несправедливости — дурным, или что верность нравственно благородна, а неверность нравственно низка, мы не обязаны изучать сущность человека. Напротив, для того чтобы понять человеческую природу и ее самую существенную черту — ее способность к трансценденции — для того чтобы постичь ту истину, что человек призван быть нравственно хорошим и что это является не чисто фактической тенденцией, а объективным отношением должностного, — нам следует в первую очередь познать нравственные ценности. Мы знаем, что быть справедливым — это *secundum naturam*, потому, что мы знаем, что это хорошо; мы не выводим наше знание о том, что справедливость — это благо, из ее соответствия природе. Исследование человеческой природы, не принимающее во внимание нравственного блага, никогда не смогло бы дать нам знание о том, почему справедливость представляет собой нечто *secundum naturam* (соответствующее природе). Но понимание того, что справедливость — благо, делает для нас очевидным, что человек призван приобщиться к этому благу.

Поэтому, если выражение *secundum naturam* означает соответствие нравственному благу, то в этом случае его основанием служит понятие природы, включающее в себя

подчинение человека ценностям и их требованию. Понятие нравственной ценности является для нашего познания *principium*, а *secundum naturam* — *principiatum*.

Такая связь между *secundum naturam* и ценностью состоит не только в познании нравственного блага, но и а fortiori в онтологических, структурных отношениях. Справедливость нравственно хороша не потому, что она соответствует нашей природе, — напротив, человек призван по своей природе ее иметь потому, что она хороша. Другими словами, признаком высокого достоинства нашей природы является то, что она причастна к такому возвышенному благу, как справедливость, благодаря которому мы становимся справедливыми и справедливо поступаем. Мы видели ранее, что ценность является первичной данностью и что бесплодна любая попытка заменить ее существенную значимость чем-либо другим. Мы не сможем открыть источники нравственности в человеке, пока мы в своем исследовании бытия игнорируем ценность, остаемся в рамках нейтральной, имманентной логики. Фундамент нравственных ценностей можно обнаружить только в космосе, проникнутом ценностями; он включает в себя ответ человека на содержащие ценности блага и — по крайней мере имплицитно, неявно — его ответ на существование Бога, бесконечного добра.

Мы познакомились с отношением между онтологическими и квалитативными ценностями и в частности — между онтологической ценностью человека и его нравственными достоинствами; равным образом мы увидели, что квалитативные ценности отнюдь нельзя считать простыми предпосылками энтелехиального раскрытия объекта. Объективное основание человеческой нравственности заключается не в простом следовании природе, понимаемой в качестве чистой, нейтральной фактичности. Прислушиваться к призыву Бога, заключающемуся в ценностях, уподобляться миру над нами, подчиняться Богу, бесконечному добру, и Его законам — вот объективные предпосылки того, что человек будет наделен нравственными достоинствами.

Нравственные ценности невыводимы из нейтрального понятия природы

Невозможность вывести нравственные ценности из понятия *secundum naturam* остается в силе даже тогда, когда мы включим в это понятие все существенные человеческие отношения: отношение к Богу, ближним и обществу. Отношение к Богу с необходимостью подразумевает понятие ценности. Такое исследование человеческой природы, которое проходит мимо всех ценностей, не позволит нам на основе данности человеческой природы заключить о том, что человек должен поклоняться Богу и слушаться Его. Как раз наоборот: только благодаря познанию бесконечной благодати и святости Бога мы можем понять, что слушаться Бога — нравственно обязательно и хорошо. Представление о Боге, игнорирующее Его бесконечную доброту и святость, могло бы обосновать лишь нашу абсолютную зависимость от создавшей нас всемогущей Личности и отсюда — лишь неизбежную необходимость подчинения Богу; но оно не смогло бы объяснить нравственную обязанность слушаться Его и поклоняться Ему. Послушание Богу хорошо не потому, что оно случайно соответствует и нашей природе, а потому, что Бог бесконечно благ и является абсолютным Господином, которому следует дать такой ответ. То же самое относится к справедливому поведению по отношению к нашим ближним. То, что мы обязаны быть справедливыми, мы не можем заключить на основании исследования социальной структуры человека, отвлекающегося от любых ценностей и сосредоточивающегося только на имманентной логике человеческого бытия — с таким методом мы сталкиваемся в психиатрии.

Мы можем установить, что изоляция противоречит человеческой природе, поскольку человеку свойственна привязанность к совместной жизни, основанная на его социальной природе. Пока мы рассматриваем это как чисто психологический факт, даже не интересуясь, имеет ли какую-либо ценность общность людей, мы еще не можем увидеть основания нравственности, не можем прийти к

пониманию того, что выражено в словах псалма: «Как хорошо и как приятно жить братьям вместе!» (Пс. 132, 1).

В отношении справедливости подобный анализ фактических отношений между людьми не приведет даже к открытию психологического стремления быть справедливым, не говоря уже об установлении того факта, что справедливость — это нечто нравственно хорошее. Для того чтобы понять, что человек *обязан* быть справедливым, мы должны познать сущностное благо справедливости, т. е. ее ценность. А чтобы увидеть, что человек *обязан* вести себя справедливо по отношению к ближним, мы должны познать достоинство человеческой личности, ее права и неприкосновенность этих прав. Но чтобы все это постичь, мы вынуждены выйти из области чисто нейтральной констатации и признать существование ценностей.

Итак, мы должны повторить вышесказанное: до тех пор пока мы исходим из нейтрального понимания человеческой природы (даже такого, которое включает все возможные отношения, но при этом отвлекается от понятия ценности), мы не можем вывести какую-либо нравственную ценность из нормы следования этой природе. Если же мы в наше понятие отношения к другим объектам явно включаем ценности этих реальностей, если мы в понятии соответствия нашей природе ясно высказываем то, что мы призваны дать правильный ответ на эти ценности, — то мы действительно можем назвать такие ответы согласием с природой (*secundum naturam*). Но это, очевидно, возможно только тогда, когда мы уже познали их нравственное благо. Правильно ответить на существование Бога и наших ближних — хорошо не потому, что это соответствует нашей природе, а потому, что такой ответ *надлежит* дать бесконечной благодати Бога или достоинству наших ближних как человеческих существ. Человек призван к этому, поскольку это хорошо в нравственном отношении. Поэтому мы и можем назвать этот ответ *secundum naturam* в самом благородном смысле слова.

Невозможность выведения нравственности из нейтрального, чисто фактического понимания термина *secundum*

naturam, отчетливо видна тогда, когда мы задаем вопрос: почему мы обязаны поступать в соответствии с нашей природой? При любых попытках вывести нравственность и безнравственность из согласия или несогласия с нашей природой неявно предполагается очевидность того, что мы *обязаны* вести себя в соответствии с нашей природой. Но мы либо признаем, что человек обязан следовать своей природе потому, что это *нравственно* хорошо — и тогда нравственное благо является основанием требования такого следования, но не наоборот; либо мы исходим из того, что подчинение фактическим и естественным стремлениям нашего существа является обязательным, даже несмотря на все нравственные ценности. Однако вторая точка зрения совершенно не очевидна. Если мы понимаем следование природе в чисто фактическом смысле, то это утверждение означает следующее: человек вынужден действовать в согласии со своей природой — или он не может не делать этого, коль скоро он хочет достичь определенной цели. Тем не менее такое согласие не могло бы наложить на нас нравственное обязательство.

Подводя итог, мы можем сказать, что исследование источников нравственного блага или зла нельзя начинать с вопроса: что соответствует человеческой природе? Примитивные влечения или имманентная логика человеческой природы, доступная нейтральному анализу — например, психологическому или психиатрическому — не в состоянии открыть нам основания нравственности. Они не смогут нам объяснить, почему мы *обязаны* поступать особым образом, т. е. нравственно обязаны поступать *так*, а не иначе. Это не означает, однако, что этика отказывается от исследования человеческой природы. Напротив: понять осмысленный характер духовных актов и человеческой свободы — значит понять, какие факторы позволяют человеку становиться носителем нравственных ценностей и нравственно недостойного. Поэтому анализ природы человека в свете ценностей является одной из важных задач этики. Но путеводной звездой этого исследования, его компасом является именно *данность* нравственного блага и зла. Поэтому изучение источников нравствен-

ного зла и блага в человеке должно начинаться с тех актов, которые несомненно являются носителями нравственных ценностей; их анализ поможет нам обнаружить факторы, определяющие их нравственное благо. Такое исследование должно исходить не из нейтральных тенденций в человеке, а из тех благ, которым он подчинен не из чисто телеологической необходимости, заложенной в его природе, а благодаря их сущностной ценности. Следовательно, нам следует начать с актов, в которых человек обращен к подобным благам и к заключенным в них ценностям, в которых он выходит за пределы зоны чистых влечений и дает ответ Богу и миру ценностей.

Глава семнадцатая

ЦЕННОСТНЫЙ ОТВЕТ

Интенциональность: сознательное осмысленное отношение человека к объекту

Важнейшее разграничение, которое мы можем произвести в сфере сознательной жизни человека, — это разграничение между интенциональными и неинтенциональными переживаниями. Под «интенциональным» мы подразумеваем сознательное, рациональное отношение между человеком и объектом*. Не каждое человеческое чувство имеет подобное сознательное отношение к объекту. Все простые состояния — такие, как утомленность, плохое настроение, раздражение и пр. — не имеют сознательного отношения к объекту. Им несвойственна специфическая напряженность между человеком и объектом. Они не выходят за пределы собственной сферы нашей психики.

* Мы используем здесь термин «интенциональный» не в его общепринятом смысле, согласно которому он означает преднамеренное действие, а принимаем терминологию Гуссерля, в которой «интенциональный» означает любое сознательное, осмысленное отношение к объекту. Ср. «Логические исследования», том второй, часть пятая: «Об интенциональных переживаниях и их значении».

Мы утомлены не по отношению к чему-то; утомленность — это всего лишь состояние, переживание того, что качественно связано с нашим телом, но она не имеет никакого осмысленного отношения к объекту. Разумеется, состояние чем-то *вызвано*. Но объективную причинную связь не следует путать с интенциональным отношением. Наше чувство усталости не предполагает знания о ее причине. Напротив, любое интенциональное переживание — например, радость — с необходимостью предполагает знание его причины, т. е. объекта, мотивирующего наше переживание. Такой интенциональный характер свойствен, например, радости в ее отличии от простого состояния веселости. Чувство утомленности останется тем же самым вне зависимости от того, знаю я его причины или нет. Мы часто ищем причины нашей усталости и спрашиваем себя, вызвана ли она перенапряжением, чрезмерной загруженностью работой, болезнью или сильным возбуждением. На само чувство усталости незнание его причин не влияет. Его интенсивность одна и та же как в том случае, когда мы не знаем его причин, так и в том, когда мы установили их. Чистые состояния свойственны нам в качестве простых фактов; установление их объективно причинной природы не предполагает знания причин; однако если последнее имеет место, то состояния не связываются со своими причинами осознанным, осмысленным образом.

Различие между интенциональностью и состояниями

Если мы сравним их с другими переживаниями совершенно разного характера, например с каким-нибудь восприятием или ответом (таким, как убеждение, сомнение, радость, горе, любовь или ненависть), то сразу увидим, что эти последние — несмотря на их глубокое отличие друг от друга в других отношениях — имеют интенциональную природу. Восприятие по своей сути, очевидно, предполагает

противопоставленность личностного субъекта объекту. Оно является сугубо трансцендирующим переживанием, сознанием *чего-то* объективного, благодаря которому мой дух особым образом обладает предметом. Отношение моего духа к объекту является сугубо сознательным, оно имеет рациональный, осмысленный характер. Восприятие с необходимостью является восприятием того, что находится — по крайней мере функционально — вне моей психики. Любое восприятие направлено на *что-то* объективное, противопоставленное мне. То же самое касается любого вида познания, при котором я исследую какой-нибудь предмет или духовно проникаю в него. Это относится даже к тому случаю, когда объект моего познания фактически является частью меня самого. Поэтому при любом рефлексивном анализе собственной радости, собственного восторга и т. д. эти переживания — функционально — предстают передо мной как объекты. В этот момент они являются для моего сознания чем-то «внешним», явно отличающимся от моего акта познания. В любом «осознании *чего-то*» моему духу предстает некий объект. Осознавая его, я обязательно соприкасаюсь с тем, что по крайней мере функционально находится вне той сферы, в которой осуществляется сам акт восприятия — или воспоминания, воображения, интеллектуальной интуиции. Я *интенционально* приобщаюсь к бытию воспринимаемого объекта, который с необходимостью предстает передо мной как данность.

Различие между такими актами и простым состоянием очевидно. При переживании простого состояния, например утомления, мне не противостоит никакой объект. Я утомлен — мне дано только это физическое состояние. Утомленность не является объектом, который бы я осознавал; нет также и объекта, к которому бы относилось мое осознанное переживание.

При сравнении чистого состояния с каким-либо актом ответа интенциональный характер последнего проявляется еще очевидней. Например, наше убеждение неизбежно направлено на какой-то объект, так как не существует состояния убежденности самого по себе — это всегда убежденность в

чем-то. Она обязательно включает в себя сознательное, осмысленное отношение к чему-то предметному, которое — по крайней мере функционально — трансцендирует сам акт убежденности и ориентировано на объект, не являющийся как таковой реальной частью убеждения. Само убеждение несомненно является *ответом* на объект; его содержание — это «да» существованию чего-либо. Такой его характер ответа ярчайшим образом показывает его интенциональное отношение к объекту. Очевидно, что ответ содержит в себе дуализм личности и объекта.

Интенциональный характер убеждения четко отличает его от всех простых состояний, у которых как раз отсутствует этот интенциональный элемент. Такое же различие обнаруживается при сравнении радости с простым состоянием. Радость — это обязательно радость по поводу чего-то. Она с необходимостью включает в себя осмысленное отношение к объекту. В отличие от состояния она не может возникнуть как результат причинно-следственной связи. Она предполагает *знание* объекта, мотивирующего мою радость. Я, например, могу радоваться приходу друга. Пока я не узнал о его приходе, он не может и вызвать радости в моей душе. Самого по себе факта недостаточно, чтобы вызвать радость; я должен знать о нем. Состояние же, как уже сказано, может быть вызвано во мне как следствие объективной причины; оно совершенно не предполагает знание этой причины. Кроме того, даже если я узнаю о ней, состояние не возникнет как следствие последующего сознательного отношения. Напротив, оно возникает под действием физических или психических причин, о которых я знаю. Здесь имеет место причинность, которая проходит, так сказать, не через мое сознание, а стороной, мимо сознательного духовного центра моей личности.

Радость является ответом на объект. Мы занимаем позитивную позицию по отношению к объекту; мы обращаем к нему определенное позитивное содержание, являющееся ответом на позитивную значимость объекта. Различие между радостью и любыми простыми состояниями совершенно очевидно.

Это различие между интенциональным и неинтенциональным делит все наши психические переживания на две неравные области; область интенционального, однако, является более высокой по рангу. Для понимания сущности интенциональных переживаний мы должны отделить их не только от простых состояний, у которых отсутствует какое-либо отношение к объекту, но также и от всех чисто телеологических стремлений человеческой природы*.

Отличие от телеологических стремлений

Испытывая жажду или голод, мы отчетливо чувствуем, что это не простые состояния, так как здесь имеет место имманентная ориентация на что-то. Типичным здесь является внутреннее движение к объекту, желание удовлетворения и успокоения. Статический характер состояния уступает место динамичному. Под «динамизмом» мы подразумеваем здесь не ту драматическую пульсацию, которая свойственна и простому состоянию — такому, например, как сильное физическое страдание, — а явное напряжение и ориентацию на удовлетворение, заключающееся во введении чего-либо в организм, в разрядке жизненной энергии или в чем-либо ином.

В нашем контексте важно различие между имманентным стремлением, понуждающим или приводящим нас к чему-то, и интенциональным, осмысленным отношением к объекту. В инстинктивной склонности также заключается элемент осмысленного. Как нечто телеологически определенное она обладает собственной интеллигибельностью, свойственной целевой причине. Ведь любая целевая причина предполагает разум и волю; но в этих переживаниях речь идет не о человеческом разуме. В инстинктах не заключается ни нашего разума, ни нашей воли. В эти переживания имманентная и неосознанная целенаправленность вложена

* Мы имеем здесь в виду только осознанно переживаемые телеологические явления, поскольку только в этом случае существует опасность смешения их с интенциональными актами.

разумом и волей Бога* — точно так же, как легкие и почки получили целевые указания выполнять в нашем теле определенную функцию. Мы же, так сказать, находимся вне осмысленного *ratio* (плана) этих переживаний; их функция раскрывается в нас, как бы оставляя без внимания власть нашего личностного центра.

Целевая ориентация — это не личностное отношение, такое, как интенциональное переживание. Мы переживаем наши инстинкты как слепое влечение к чему-либо. То, что объективно также и здесь имеет место рациональная связь, мы обнаруживаем лишь позднее — так сказать, «со стороны». То же самое наблюдается и в отношении целенаправленности физиологического процесса. Но эта целенаправленность ни в коем случае не осуществляется сознательно в переживании инстинкта.

Интенциональные же переживания включают в себя сознательно осуществляемую, осмысленную ориентацию на объект; и эта последняя свидетельствует о нас как о духовных личностях**.

* Здесь имеются в виду только естественные инстинкты и влечения, а не перверсии или беспорядочность изолированных влечений, причины которых наша вера видит в первородном грехе.

** Тот факт, что слепой инстинкт и интенциональный акт могут быть тесно связаны в конкретной действительности, не снимает существенного различия между ними. Подобным влечением является жажда, которая телеологически, но не интенционально связана с жидкостью или, скорее, с процессом питья. Испытывая жажду, мы хотим воды, стремимся к ней. В этом желании заключена интенциональная ориентация на объект, предполагающая знание последнего. Это станет еще очевидней, если мы представим себе волевой акт, мотивированный жаждой. Мы испытываем жажду, поэтому мы решаем что-нибудь выпить. Это волевое устремление имеет явно интенциональный характер, сознательное, осмысленное отношение к процессу питья, несвойственное жажде как таковой. Таким образом, мы видим: хотя интенциональность и телеологическая ориентация в действительности столь близко соседствуют друг с другом, тем не менее существенное различие между ними остается в силе.

Интенциональность как черта личности

Здесь рациональная связь является личностной; здесь мы действуем как личности; это отношение может реализовать только личность. Ничто в безличном мире не может быть истолковано как интенциональное. Поэтому такую связь следует четко отличать от телеологической.

Интенциональность в нашем смысле является решающим признаком духовного бытия. Напротив, телеологические связи пронизывают весь недуховный мир. Телеологическая ориентация в сознательном переживании инстинкта или влечения также еще не придает самому переживанию духовного характера. Это проявляется также в том, что мы видим аналогичные инстинкты и влечения у животных.

Различие между когнитивными актами и ответами

В области интенциональных переживаний — т. е. в сфере актов — мы должны сделать еще одно фундаментальное разграничение: между когнитивными актами и ответами.

К когнитивным актам прежде всего относится восприятие в самом широком смысле слова. Когнитивный акт наблюдается всякий раз, когда нашему сознанию открывается какой-либо объект — безразлично, какой природы. К этим актам относится не только восприятие цвета*, звуков — все так называемые чувственные восприятия (такие, как зрение, слух, осязание и т. д.), но и восприятие пространства, материальных тел, отношений между ними, других людей, ценностей, а также духовное, интуитивное

* Познавание, происходящее также и при восприятии какого-нибудь цвета, несомненно не позволяет нам считать его лишенным всякой рациональности и вследствие этого стоящим на той же степени, что и зрительные способности животных.

«видение» сущностей. Работа воображения и памяти также относится к когнитивным актам, несмотря на их явное отличие от восприятия.

Но вера, убеждение, сомнение, надежда, страх, радость, печаль, восхищение, негодование, уважение и презрение, доверие и недоверие, любовь и ненависть — все это принадлежит к сфере ответов. И когнитивные акты, и ответы имеют интенциональный характер, но в их интенциональности обнаруживается глубокое различие.

Все когнитивные акты характеризуются прежде всего тем, что они являются сознанием чего-либо, т. е. объекта. Мы как бы пусты — все содержание находится на стороне объекта. Когда мы видим красный цвет, его содержание находится на стороне объекта; сами мы не красные, но мы осознаем красный цвет.

Если же мы чувствуем радость, то содержание находится на стороне субъекта; оно — в нас; мы не пусты, мы «наполнены» радостью. Это содержание в нашей душе направлено на объект. Радость не является сознанием чего-то, она сама есть осознанная сущность — осознанно осуществленная реальность. Качественное содержание заключено в нашем акте, т. е. находится на стороне субъекта, а не объекта.

Во-вторых, интенция когнитивного акта идет, так сказать, от объекта к нам: объект открывается нашему сознанию, говорит он, а мы слушаем. В ответах же интенция идет от нас к объекту. В словесной форме это выражается так: «мы радуемся этому» или: «мы в восторге от этого». При ответах говорим мы; содержание нашего акта направлено на объект; оно является нашим ответом на объект.

В-третьих, все когнитивные акты имеют рецептивный характер, хотя они и не являются чисто пассивными. Мы можем говорить об активной пассивности или об активно осуществляемой рецептивности. Этот рецептивный момент представляет собой сущность любого познания. В противоположность этому ответ нерецептивен; он имеет, напротив, ярко выраженный спонтанный характер.

Фундаментальное различие между этими двумя типами интенциональных переживаний очевидно. Но если необходимо отличать их друг от друга, то не менее важно понимать их сущностную связь. Все ответы с необходимостью предполагают когнитивный акт. Предмет, прежде чем стать объектом нашего ответа, должен раскрыть свой характер.

В этом великом диалоге человека и сущего когнитивные акты являются основой всех остальных актов и ответов. Первичный контакт с объектом представляет собой тот или иной тип когнитивных актов. Благодаря им мы уникальным образом приобщаемся к сущему; оно становится объектом нашего сознания. Сначала мы должны узнать, что наш друг придет к нам, прежде чем обрадоваться этому событию; сначала мы должны узнать человека, прежде чем его полюбить или возненавидеть. Восприятие в его самом широком смысле — это фундаментальный акт, на котором основана диалогическая ситуация между личностью и сущим. Только после того как мы прямо или косвенно познали факт, мы можем на него ответить; другими словами, только после того как нечто стало известно нам, оно может мотивировать в нашей душе тот или иной ответ.

Таким образом, мы можем сказать, что все ответы с необходимостью предполагают когнитивные акты, сущностно основаны на них. Эту элементарную истину схоластическая философия формулирует так: *nihil volitum nisi cogitatum* (ничто не может быть желаемо, прежде чем оно стало содержанием мышления). *Volitum* (от *velle* — желать) является здесь общим обозначением любых ответов, а *cogitare* обозначает когнитивные акты*.

В сфере ответов мы имеем три их разных типа. Во-первых, существуют ответы — такие, как убеждение, сомнение, ожидание, — которые мы можем назвать «теоретическими» ответами. Во-вторых, воля в строгом смысле слова, которую

* Однако существует и обратное отношение между познанием и волей. Познание также предполагает определенное волевое усилие, как мы еще увидим впоследствии. Но сущность этой зависимости по своей формальной структуре отличается от отношения, выраженного в словах *nihil volitum nisi cogitatum*.

мы можем назвать «волевым ответом». В-третьих, существуют ответы, такие, как радость и горе, любовь и ненависть, страх и надежда, уважение и презрение, восхищение и негодование, которые мы можем назвать «аффективными» (эмоциональными) ответами.

Теоретические ответы

Теоретические ответы настолько сильно связаны своей тематикой со сферой познания, что их очень часто рассматривали не только как ответы, но и как часть познания. Их тема на самом деле тождественна теме, определяющей такие когнитивные акты, как восприятие, умозаключение, интеллектуальная интуиция, ознакомление; это тема существования или истинности. В теоретическом ответе, например ответе убеждения или веры, мы как бы говорим «да» характеру и существованию объекта, открывающемуся нашему сознанию. В теоретической сфере, охватывающей как акты познания, так и теоретические ответы, возникают вопросы: какова сущность данной вещи? существует она или нет? В актах познания на эти вопросы отвечает сам объект, открывая свою сущность и существование. В теоретических ответах, например в состоянии убежденности, мы как бы добавляем голос нашего сознания к собственному действию объекта; мы дополняем его «словом» нашего духа, выражающим наше категорическое понимающее признание характера и существования данного объекта.

Теоретический характер этого акта несомненен. В состоянии убежденности мы говорим «да» характеру и существованию факта; при сомнении мы отказываемся сказать «да», скорее склоняемся к тому, чтобы сказать «нет», и все же медлим с решающим «нет». При предположении мы проносим «да» с определенными оговорками, так как пока откладываем окончательное одобрение нашего разума. Очевидно, каждый из этих ответов соответствует определенному уровню данности в познании. Если каждый ответ

объективен и уместен в отношении своей данности, то мы можем сказать, что убеждение предполагает очевидный результат познания, так сказать, очевидное самовысказывание объекта; сомнение предполагает, что объект при его познании не открывает нам с очевидностью свою сущность и существование; предположение имеет место тогда, когда объект указывает на что-то как на вероятное.

Мы видим, в какой мере убеждение, сомнение и предположение принадлежат к сфере познания, поскольку они кружатся вокруг той же самой темы, что и когнитивные акты. Но, с другой стороны, мы должны помнить об их явном «ответном» характере и иметь в виду их отличие от когнитивных актов, поскольку интенция в них направлена от нас к объекту. Говорит не объект, а мы сами. В этих ответах мы не достигаем знания: оно, напротив, предполагается. Если они адекватны и обоснованны, то в них мы как бы повторяем своими словами то, что объект уже сказал нам в познании*.

Эти ответы не «свободны» в подлинном смысле слова. Конечно, они не являются неизбежным результатом неразумной причинности, как простые состояния, влечения и страсти. Напротив, они рационально вызываются объектом, постигнутым нами в акте познания. Их отношение к объекту специфически интеллигибельное и поэтому полностью противоположно любой чистой причинности.

И все же они не свободны в том смысле, в каком свободна воля, ибо мы не можем быть произвольно убежденными или неубежденными в чем-то. Какой ответ мы должны дать — предписывает нам познание. Как только мы что-нибудь поняли, органически возникает наша убежденность в этом.

Если же наше познание открывает нам противоположное, то мы не можем оставаться при прежних убеждениях.

* Это не следует понимать в том смысле, что «внутреннее слово» теоретических ответов не является одновременно чем-то новым по сравнению с самораскрытием объекта. Их собственный характер отчетливо проявляется уже в том, что они суть «слово», которое произносит человек и в котором находят свое выражение сознание и разум.

Разумеется, во многих случаях желание порождает мысль, а наше познание подвержено незаконному влиянию наших желаний. Они даже могут заменить собой наше познание, затуманить наше видение объекта, сделать иллюзорным его постижение. Но эти незаконные изменения нашего убеждения или познания не могут считаться свободным решением. Мы в состоянии избежать этих незаконных воздействий, искоренить их. Но это не означает, что сам акт убежденности является результатом свободного выбора. Наша воля не имеет такой же полной власти над убеждением, какую она, например, имеет при свободном выборе из двух возможностей или при удовлетворении или отклонении какого-либо требования.

Волевые ответы

Прежде чем исследовать различие между теоретическими и волевыми ответами, мы должны отметить, что термин «воля» не всегда используется в одном и том же значении, но иногда — в более узком, а иногда — в более широком. В более широком смысле он, по всей видимости, охватывает все ответы — как волевые, так и эмоциональные. В этом смысле мы называем любовь, почтение и уважение актами воли. В более узком смысле «воля» обозначает лишь специфический акт, лежащий в основе любых действий. Пока не подчеркнуто это различие между узким и широким значениями этого слова, путаница и двусмысленность неизбежны. Поэтому в нашем контексте мы будем использовать термин «воля» только в строгом значении волевого ответа.

Мы имеем в виду ответ, даваемый нами еще нереализованному факту, который, однако, может быть осуществлен. В акте воления мы проявляем специфическую заинтересованность в реализации пока еще нереального факта. Воление в этом смысле связано исключительно с осуществлением чего-то пока еще нереального. Поэтому оно является основой любых действий. Каждый человеческий поступок может быть только результатом акта воли. Только воля может

интенционально управлять нашей физической активностью, свободно и произвольно нарушать причинно-следственную связь. Она управляет нашими движениями, нашей речью, любым видом деятельности и особенно — всеми поступками в строгом смысле слова. Только с помощью воли мы можем хоть что-то изменить в окружающем нас мире и в нас самих. Волевой акт управляет всей доступной нашему свободному вмешательству сферой; он является основой всего того, что мы призваны осуществить в этом мире. Слово, с которым воля обращается к своему объекту, звучит следующим образом: «Ты должен существовать и ты будешь существовать».

Как только мы покидаем сферу, в которой мы являемся лишь звеньями в цепи объективной причинности, — например, физиологическую область нашего тела со всеми ее процессами — мы сталкиваемся с волей как основой любой деятельности нашего существа — от самых простых действий, таких, как прием пищи или одевание, до сложнейших явлений, таких, как создание произведений искусства или совершение значительных поступков.

Бл. Августин замечательно понял истинную сущность воли. Он затрагивает глубочайшее ядро человеческой свободы, когда в своем труде «*De libero arbitrio*» (О свободе воли) подчеркивает, что достаточно лишь пожелать драгоценного блага воли, чтобы оно было у нас: «Поэтому ничто не находится в нашей власти в такой мере, как воля, поскольку она в целостности и сохранности дается нам в руки, стоит только нам пожелать ее». Он видит, таким образом, необыкновенное, высокое качество, которым обладает воля. Она находится в нашей непосредственной власти. Ее уникальная сущность проявляется в том, что ее непосредственный выход из нашего личностного центра представляет собой единственный случай подлинного *fiat* (да будет!) в нашем человеческом существовании.

Если мы сравним воление в узком смысле с теоретическими ответами, то вырисовываются следующие различительные признаки: прежде всего, тема воли отличается от темы познания. Она не определяется имманентным вопросом о сущности и существовании чего-либо.

Здесь идет речь не о истине, а о значимости факта, являющегося объектом нашей воли. Чтобы нечто стало объектом нашей воли, оно должно быть значимо. Специфическая сущность воли заключается в ее двойной теме: в значимости объекта и в его осуществлении с помощью наших собственных действий.

Следовательно, воля отличается от теоретических ответов еще и тем, что она относится к пока еще нереальному (которое, однако, в принципе может быть реализовано — и даже мной); теоретический же ответ, такой, как убеждение, предполагает реальное или идеальное наличие факта.

Эта существенная связь между волей и реализацией факта придает ей, в-третьих, специфически практическую черту в противоположность теоретическому характеру убеждения, сомнения или предположения*.

* Однако существуют другие акты, имеющие общие черты с волением, которые не тождественны ему. Я имею в виду такие акты, как обещание, приказание, повиновение и т. д., которые нельзя назвать в строгом смысле слова ответами. Как и воля, они находятся в нашей непосредственной власти, т. е. они свободны в полном смысле слова. И все же они не тождественны акту, лежащему в основе всех наших действий, — тому ответу на что-то еще нереальное, но реализуемое, «внутренним словом» которого является: «Ты должно быть и ты будешь». Обещание является актом *sui generis*, который включает в себя как существенную часть своей реализации произнесение слов по отношению к другому человеку; оно не может быть истолковано, как показал Адольф Райнах, в качестве простого, выраженного в словах волевого акта. Однако оно обязательно содержит волевой элемент. Выражаясь иначе, когда я что-то обещаю, я также хочу обещать. Здесь одновременно представлено «да» свободного личностного центра. Но обещание не является таким же управляемым волей поведением, как речь, движение, прием пищи. «Да» воли содержится в акте обещания или повиновения, в то время как воля является чем-то иным, отдельным, что как бы сверху управляет этими действиями и иннервирует их. Мы не можем подробно исследовать эту проблему в настоящем контексте, однако хотим констатировать, что существуют различные акты, являющиеся разветвлениями актуализации свободного личностного центра, т. е. того центра, который находит свое основное выражение в волеии в строгом смысле. Поэтому все эти акты содержат существенный элемент воления; но в отличие от вышеупомянутых актов они скорее являются братьями, чем детьми воли в строгом смысле.

Эмоциональные ответы

Теперь мы подошли к другому основному типу ответов, к эмоциональным ответам. Несмотря на то, что они ближе к волевым ответам, чем теоретические, тем не менее они явно отличаются от них и образуют собственную, четко ограниченную группу. С волевыми ответами эмоциональные ответы (такие, как радость, печаль, уважение и презрение) объединяет тема значимости. И те, и другие предполагают значимость объекта и осознание ее и мотивируются ею.

Как и воля, они обращаются к этой значимости со «словом», которым они наделяют объект. Этим они четко отличаются от теоретических ответов. Их темой является не существование и познание объекта; эта тема уже была реализована, поскольку адекватное познание значимости предполагается как само собой разумеющееся. Эмоциональный ответ обращается с таким «словом» к объекту, которое в еще большей степени является «ответом». Это не только, как в случае убеждения, повторение того, что объект сообщил моему сознанию — подтверждение с нашей стороны самоконстатации объекта, а дополняющее, новое слово. Поэтому тема здесь не ноэтическая, как в самом познании, а аффективная.

Хотя воля и эмоциональные ответы имеют общую тему значимости, поскольку они предполагают значимость объекта, тем не менее они четко различаются следующими моментами: во-первых, существенным признаком эмоциональных ответов как таковых не является то, что они предполагают еще не реализованный объект, хотя некоторые эмоциональные ответы, такие, как желание, тоска и надежда обращены к чему-то еще нереальному. Это не относится ко многим другим ответам, таким, как радость и печаль, любовь и ненависть, уважение, восхищение, презрение или негодование.

Гораздо более важен следующий момент: для этих ответов характерно эмоциональное богатство; это последнее отсутствует у воли. В то время как эмоциональные ответы являются голосом нашего сердца и в них заключена вся наша личность, воля имеет одно измерение, линейный характер, который несомненно

определяет всю нашу личность, однако сама по себе она является лишь установкой нашего свободного личностного центра.

С этим существенным свойством тесно связано третье решающее различие между волевыми и эмоциональными ответами. Одна только воля свободна в том строгом смысле, что она находится в нашей непосредственной власти; эмоциональные ответы не свободны в этом смысле. Мы не можем ни вызвать эмоциональный ответ посредством *fiat*, ни управлять им с помощью нашей воли как каким-нибудь действием. Любовь, например, всегда даруется нам.

Эмоциональные ответы отличаются от воления не только тем, что они находятся вне нашей непосредственной власти, но также и тем, — и здесь мы подходим к четвертому различию, — что они не властны над нашей физической деятельностью. Конечно, наша радость, например, оказывает причинное воздействие на наше тело. Она может выражаться на нашем лице и таким образом обнаруживать свое присутствие и качество. Но это представляет собой бессознательный процесс, объективную причинность в нас, хотя и весьма примечательную. Лишь воле дана способность отдавать сознательные приказы, поднимать нашу руку с определенным намерением, заставлять нас что-то говорить, когда мы этого хотим. Воля есть царь действия; также и этим она отличается от эмоциональных ответов. Отделяя таким образом волевой ответ от эмоционального, мы одновременно должны подчеркнуть, что последний не обязательно является менее «духовным», чем другие ответы*. Духовный, интенциональный и рациональный характер теоретичес-

* В эмоциональной сфере существуют многочисленные градации в духовности отдельных переживаний, и в этом отношении наблюдается аналогия между этой сферой и сферами познания, такими, как сфера теоретических ответов. Например, ассоциация явно не столь духовна, как суждение, хотя она также относится к сфере интеллекта. Аналогично этому мы и в эмоциональной области обнаруживаем огромное разнообразие совершенно разных переживаний. Но и в царстве эмоциональных ответов, обладающих благодаря своей интенциональности фундаментальной чертой духовности, духовный элемент имеет большие градации. Здесь важно понять, что существуют эмоциональные ответы, которые столь же духовны, как и высшие акты разума и воли.

ких и прежде всего волевых ответов в той или иной форме признается всегда. Но существовала и существует еще и сейчас широко распространенная тенденция не замечать духовной, интенциональной и рациональной сущности эмоциональных ответов.

Нашей главной задачей будет должным образом оценить достоинство эмоциональных ответов — любви, радости, надежды, тоски, раскаяния и других, играющих такую перво-степенную роль в Евангелии, литургии, в жизни святых и в глубоких и значимых переживаниях нашей собственной жизни*. Мы уже говорили о путанице, возникающей в результате использования таких общих терминов, как «эмоции» и «чувства». Сюда же мы должны отнести термин «страсти», который объединяет в одну группу переживания, безусловно отличающиеся друг от друга. Мы должны отчетливо понимать, что, подводя эмоциональные ответы под понятие страсти, мы упускаем из виду их духовный и интенциональный характер, совершенно не свойственный страстям в узком смысле этого слова.

Аристотель, противопоставляя иррациональное в человеке — включая *appetitus*, влечения и страсти — сфере рационального, охватывающей познание и волю, не оставляет места эмоциональным ответам. Он смешивает их со страстями и влечениями. Рассматривая их лишь в качестве объектов самовладения**, он не в состоянии должным образом оценить их выдающуюся роль в этике.

* «Кто лишен чувств (*affectiones*)? Неужели вы думаете, братья, что тот, кто боится Бога, благоговейно служит Ему, любит Его, не имеет чувств? Неужели ты на самом деле думаешь, смеешь думать, что живопись, театр, охота, ловля птиц и рыбы пробуждают в нас чувства, а Божьи творения, созерцание Бога не должны пробуждать в нас соответствующие им глубокие чувства — когда мы созерцаем мир, когда у нас перед глазами зрелище природы, и мы спрашиваем себя о художнике, создавшем все это, и никогда не находим Его неприятным, но, напротив, самым приятным на свете?» *Августин, Enarrationes in Ps. LXXVI, 14* (Объяснения псалма 76, ст. 14 и сл.).

** Однако иногда кажется, что он понимает позитивное значение эмоциональных ответов, например когда говорит, что «нельзя считать истинно добродетельным человеком того, кто не радуется нравственно хорошим поступкам». *Никомахова этика I, 1099.*

Для св. Фомы то, что мы подразумеваем под любовью, является либо страстью, либо волевым актом. Следуя аристотелевской и платоновской иерархии душевной жизни, он относит такие эмоциональные ответы, как радость и любовь, к страстям, т. е. к сфере недуховных и иррациональных чувств. Но он подчеркивает, что помимо любви, принадлежащей к иррациональному в человеке, существует еще и другая любовь, являющаяся волевым актом и поэтому свойственная духовной сфере человека. Таким образом, св. Фома понимает термин «воля» в более широком смысле, чем тот, в котором употребляем здесь этот термин мы.

В любом случае эти духовные эмоциональные ответы, очевидно, не рассматриваются в своем эмоциональном богатстве — в том богатстве, которое глубочайшим образом преисполняет наше сердце. Напротив, они рассматриваются в аспекте волевого акта — в используемом нами смысле, а столь расширенное значение термина «воля» не может не влиять на истолкование этих актов.

В противоположность этому бл. Августин, кажется, видит любовь в ее эмоциональной полноте. Он усматривает в ней нечто осмысленное, просветленное разумом и духовное. Своими знаменитыми словами: «*Parum est voluntate, etiam voluptate traheris*» — мало того, что воля, само блаженство должно влечь тебя — он недвусмысленно подчеркивает различие между любовью и волей. Не отрицая духовный и рациональный характер любви, он видит в ней такие существенные моменты, как эмоциональное богатство, блаженство и притягательность счастья — черты, отсутствующие у воли.

В процессе дальнейшего исследования мы будем иметь много возможностей понять духовную и просветленную разумом природу отдельных эмоциональных ответов и одновременно их отличие от простых страстей. Пока же мы хотим сосредоточиться преимущественно на рассмотрении ответов с этической точки зрения и, оставляя без внимания первый тип — теоретические ответы, прежде всего заняться двумя остальными группами — волевым и эмоциональным.

ми ответами, поскольку эти последние играют важнейшую роль в нравственности.

Взаимосвязь интенционального акта и его объекта

Специфическое своеобразие объекта, на который направлен интенциональный акт, имеет решающее влияние на характер этого акта. Мы уже упоминали о взаимосвязи объекта и личностного акта в сфере познания. Существует много различных видов восприятия, которые зависят от соответствующих объектов. Например, в сфере чувственного восприятия мы можем видеть лишь цвета, но не звуки, и слышать звуки, но не цвета. Другим типом, в свою очередь, является и восприятие пространства, отличающееся от восприятия других людей или ценностей.

Модификация акта в зависимости от вида соответствующего объекта еще ярче проявляется в других человеческих актах. Адольф Райнах разработал понятие таких социальных актов, как обещание, сообщение, приказание и др., возможных только в том случае, когда они направлены на другого человека*. Разумеется, эти акты имеют и другой объект: содержание нашего обещания, приказания, сообщения. Но в качестве адресата этих актов всегда подразумевается другая личность. Бессмысленно что-то обещать собаке, приказывать дереву или сообщать произведению искусства. Эти социальные акты таковы, что для того, чтобы быть действительными, они должны восприниматься адресатом. Но необходимость существования личности как адресата отнюдь не ограничивается областью социальных актов (в терминологии Райнаха). То же самое относится, например, к прощению, не являющемуся социальным актом. Бессмысленно прощать камень, кошку или событие. Суще-

* Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes. 2. Aufl. München, 1953.

ствуют также акты, которые по своей сути подразумевают личность в качестве своего объекта, например почтение или уважение. Мы не можем почитать ни событие, ни дерево, ни произведение искусства, но только человека. Напротив, теоретический ответ убеждения с необходимостью предполагает в качестве объекта наличие факта. Мы можем быть убеждены только в том, что нечто таково, что нечто существует; но мы не можем быть убеждены в дереве, в животном или человеке. Точно так же волевой акт всегда относится к факту или к действию, но не к предмету. Мы, например, хотим, чтобы кто-то был спасен, чтобы пожар был потушен; или мы хотим совершить прогулку, хотим танцевать и т. д. Итак, мы видим: сущность акта определяется тем, какой род бытия этот акт подразумевает в качестве своего адресата или объекта. Здесь нас особенно интересует выделение в самостоятельную группу актов, связанных с личностью в качестве объекта или адресата. Акт повиновения с необходимостью предполагает личностное существо, в то время как воление в узком смысле всегда направлено, как уже сказано, на нечто безличное.

Однако существуют многие ответы, которые могут быть адресованы как личностному, так и безличному объекту. Таковы радость, печаль, возмущение, досада, страх, восхищение, удовольствие, неудовольствие и пр. Почитать или уважать мы можем только человека, но радоваться мы можем как человеку, так и событию, и произведению искусства. Однако специфическая сущность соответствующего объекта имеет большое значение и для характера эмоциональных ответов, которые могут относиться к различным видам сущего. Хотя здесь идет речь о том же самом виде эмоциональных ответов — независимо от того, относятся ли они к личностному или безличному объекту — тем не менее на особый характер ответа глубоко влияет различие в характере самого объекта.

Наконец, существуют эмоциональные ответы, которые, хотя и не обязательно связаны с личностным существом, однако приобретают свой подлинный характер только в том

случае, когда относятся к личностям. Таковы любовь и ненависть. Мы можем любить животных, мы можем любить произведения искусства, землю, домашний очаг, народ, но совершенно очевидно, что самой настоящей, самой подлинной любовью будет любовь к человеку. Только в этом случае смогут раскрыться многие существенные черты любви. Только в этом случае мы можем говорить о подлинной полноте любви. Любовь к личности является прообразом всякой любви; все виды любви к безличному представляют собой разного рода аналогии, отражения, подобию любви в самом полном смысле этого слова.

Мы сразу видим это на примере любви *par excellence* в человеческой сфере — любви к Богу. Никто не может отрицать колоссального различия между любовью к личностному Богу и «любовью» к безличному божеству (которую, например, могут испытывать пантеисты). Этого примера должно быть достаточно, чтобы показать глубокую взаимосвязь между интенциональным актом и специфической сущностью объекта, к которому этот акт относится. Это касается также эмоциональных ценностных ответов, и тем самым проливается свет на рациональный и духовный характер, который может быть свойствен эмоциональным ответам.

Взволнованность

Однако мы обнаруживаем в области эмоционального еще один основной тип интенциональных переживаний, который не имеет своего эквивалента ни в теоретической, ни в волевой сфере. Когда мы говорим, что враждебное отношение другого человека ранит нам душу, его оскорбительное поведение задевает нас, его сочувствие утешает или его любовь радует и трогает нас, — мы всегда имеем в виду эмоциональное переживание, столь же явно отличающееся как от любого простого состояния, так и от эмоционального ответа. Это переживание мы назовем «состоянием взволнованности». Оно не обязательно предполагает в качестве своей «при-

чины» акт со стороны другого человека. Вздонованность прекрасной музыкой также является характерным примером такого состояния. Кроме того, этот тип переживаний наблюдается, когда мы получаем глубоко волнующее нас известие. Чтобы понять специфическую сущность состояния вздонованности, прежде всего необходимо понять его интенциональный характер.

Мы должны четко видеть отличие утешения, которое приносит нам чужое сочувствие, от простого состояния, такого, как состояние утомленности, депрессии, возбуждения. Вздонованность, во-первых, предполагает знание волнующего меня объекта. Я не могу быть утешен, если я не знаю о том, что кто-то сочувствует моему горю. Если я не знаю прямо или косвенно о враждебном отношении ко мне другого человека, то оно не может ранить мое сердце.

Мы уже видели, что простое состояние совершенно не обязательно предполагает знание о его причине. Употребление алкоголя, к примеру, вызывает состояние веселости и неумеренной болтливости. Связь между алкоголем и эйфорией чисто причинная. Это воздействие оказывается на нас посредством внутренней взаимосвязи физического и психического; сфера сознания не играет в этой следственно-причинной связи никакой роли. Возникновение данного состояния совершенно не зависит от того, знаем мы о таком воздействии алкоголя или нет.

Если же нас трогает красота возвышенной музыки или благородство нравственного поступка, то предполагается знание объекта и его ценности. Помимо этого, существует смысловая, интеллигибельная связь между волнующим нас объектом и влиянием, оказываемым на нашу душу. Например, если нас утешает симпатия, сочувствие, сострадание друга, то наблюдается глубокое интеллигибельное родство между качественным содержанием его сочувствия и моим утешением. Их сущности настолько соответствуют друг другу, что совершенно очевидна способность сострадания приносить утешение. Эта высоко интеллигибельная связь в корне противоположна голой причинности.

Подобное же смысловое, интеллигибельное отношение существует между красотой великого музыкального произведения или благородством нравственного поступка и качеством и характером растроганности. Помимо способности вызывать в нашей душе подобное переживание, существует внутреннее сродство между объектом и его действием, соответствие между их сущностью и смыслом. Это интеллигибельное отношение внутреннего соответствия является основой реального порождения состояния, онтологической зависимости эмоционального переживания от вызывающего его объекта. В отличие от простого состояния, лишенного интенциональности, состояние взволнованности имеет явно интенциональный характер и предполагает наличие рационального, сознательного личностного центра. Когда нас волнует прекрасная музыка, мы осознанно переживаем то, что красота оказывает на нас такое влияние, вызывает у нас волнение. Более того: в сфере нашего сознания открывается даже связь между ценностью и нашим волнением; это обязательно проходит сквозь духовный, сознательный личностный центр.

Теперь мы ясно видим интенциональный характер взволнованности, четко отличающий ее от любого чистого состояния. Обратимся к отличию взволнованности от столь же интенциональных эмоциональных ответов. Взволнованность имеет, так сказать, центростремительный, а ответ — центробежный характер. В одном случае объект сообщает мне нечто, в другом — я наделяю чем-то объект. В ответе направление процесса — от меня к объекту; во взволнованности — от объекта ко мне. В этом отношении взволнованность аналогична восприятию: в восприятии объект также обращается ко мне. С этим тесно связан пассивный, рецептивный характер взволнованности. Когда объект волнует нас, мы получаем нечто, «претерпеваем».

При ответе ситуация иная. Ибо он имеет произвольный, активный характер — даже несмотря на тот факт, что то, что мы сообщаем объекту, предполагает знание о нем и зависит от его сущности. Ответ — это наша установка по отношению к соответствующему благу. Мы как бы *говорим* с объектом,

между тем как во взволнованности мы только воспринимаем «слово» объекта.

Различие между ними особенно проявляется тогда, когда нас волнует отношение другого человека. Очевидно, что расстройство в связи со враждебным или унижающим нас поведением нашего ближнего не является адресованным ему ответом. По отношению к врагу или обидчику ответом будет досада, злость, страх или великодушное прощение. Различие между всеми этими ответами и расстройством очевидно. Точно так же радость и состояние растроганности в связи с любовью к нам другого человека еще не являются ответом на эту любовь. Мы позднее вернемся к различию между ними.

Хотя взволнованность, с одной стороны, отличается от эмоционального ответа и должна рассматриваться как особый тип переживаний, она, с другой стороны, очень близка к эмоциональному ответу и обычно предшествует ему. Переживание восторга по поводу произведения искусства и наше восхищение им настолько тесно и органически переплетены, а качество первого столь родственно слову второго, что мы испытываем искушение отождествить их. Однако это было бы явной ошибкой. Хотя бывают случаи, когда очень трудно распутать их переплетенность, тем не менее многочисленные ситуации, в которых они четко отличаются друг от друга своим качеством и своей постоянной, формальной структурой, несомненно свидетельствуют о существенном различии между ними.

Взволнованность играет определяющую роль в становлении личности. Через этот канал проникают соблазны, дурные влияния, здесь источник притупления чувств, сужения кругозора, искажения нравственности — но также и всего возвышенного, чистого, источник духовного богатства и свободы. Для педагогов одним из важнейших средств нравственного воспитания является воспитание ценностями. Души учеников должны волноваться при созерцании ценностей. Это самораскрытие души играет первостепенную роль в любом стремлении к нравственному и религиозному прогрессу.

Мотивация эмоциональных ответов тремя категориями значимости

То, каким типом значимости мотивируется эмоциональный или волюнтаристический ответ, имеет решающее влияние на этот ответ*. В третьей главе мы уже указывали на фундаментальное различие между ответами, которые мотивируются ценностями, и теми, которые вызываются чисто субъективным удовольствием. Мы назвали его одним из специфических признаков, отделяющих ценность от того, что приносит только субъективное удовлетворение.

Здесь мы хотим предпринять основательный анализ ценностного ответа с тем, чтобы достичь настоящего понимания его сущности, имеющего важнейшее значение для всей этики.

Мы можем сказать, что существуют определенные эмоциональные ответы, являющиеся сугубо ценностными, т. е. они мотивируются исключительно ценностями, — к ним относятся, например, уважение, почтение и восхищение. Подлинной сущностью внутреннего «слова», с которым эти ответы обращаются к объекту или наделяют его им, является то, что соответствующий объект раскрывается как носитель ценности. То же самое относится к возмущению и презрению. Эти ответы с необходимостью предполагают сознание недостойности объекта.

Существуют также ответы, мотивированные исключительно чем-то субъективным, например досада. Мы можем сердиться по многим причинам: например, когда кто-то говорит нам неприятные вещи, хотя и из добрых побуждений; или когда что-то продолжается дольше, чем мы можем терпеть; или когда

* «В конце концов, нашу веру интересует не столько то, сердится ли благочестивый человек, сколько то, почему он сердится; не то, печален ли он, а то, почему он печален; не то, боится ли он, а то, почему он боится. Я не представляю себе человека, который в здравом уме порицал бы кого-нибудь за то, что тот сердится на грешника, желая его исправления, сострадает опечаленному, желая ему воспрянуть духом, боится за находящегося в опасности, желая ему спасения». *Августин, De civ. Dei IX, 5.*

кто-нибудь оказывается лучше, чем мы. Во всех этих случаях мы сердимся, очевидно, не по причине недостойности объекта, а потому, что нечто субъективно неприятно нам. Рассерженный человек относится к предмету своего раздражения с точки зрения лишь субъективного удовольствия, независимо от того, является ли данный предмет как таковой объективным злом для него или *всего лишь* чем-то субъективно неприятным.

Эгоцентрическое возбуждение, свойственное типичной досаде, всегда предполагает, что нам противостоит что-то субъективно неприятное — следовательно, то, что противоречит нашим субъективным желаниям и склонностям. Поэтому в противоположность гневу досада, очевидно, представляет собой ответ, мотивированный чем-то субъективно неприятным. Напротив, негодование и презрение с необходимостью предполагают сознание недостойности. Мы говорим «в противоположность гневу» потому, что последний принадлежит к другому типу эмоциональных ответов, а именно к таким ответам, которые могут быть мотивированы как ценностями, так и чем-то субъективным.

Несомненно, существует *святой* гнев, т. е. гнев, являющийся чистым неприятием недостойного — данности, которая как таковая заслуживает и требует подобного неприятия. С другой стороны, мы отчетливо чувствуем, что невозможно говорить о святой досаде. Понятия *святого* и *досады* кажутся несовместимыми. Зависть, ревность, мстительность, алчность — все это мотивируется той значимостью, которую мы называли субъективным удовольствием или неудовольствием. Например, мы завидуем блестящим дарованиям или счастью ближних потому, что это задевает нашу гордыню или чувственность. Мы относимся к талантам и счастью другого человека как к чему-то неприятному для нас только потому, что наши души отравил эгоизм. Если бы наше отношение определялось значимым самим по себе, то мы восхищались бы чужими талантами и радовались чужому счастью.

То же самое относится к ревности и мстительности. Подобно этим последним, также и алчность предполагает притягательность субъективно приятного наряду с необу-

зданной страстностью и открытым пренебрежением к вопросу о том, что является нравственно дозволенным. Одновременно она в корне несовместима с фундаментальной установкой *religio*. Все это свидетельствует о том, что эти ответы порождаются чисто субъективным.

Итак, мы видим, что некоторые эмоциональные ответы обязательно мотивируются ценностью или недостойным; другие — всегда чем-то чисто субъективным. Большая их часть может мотивироваться как ценностями, так и чисто субъективным.

Мы можем ликовать по поводу торжества справедливости, и можем радоваться, когда выиграли в лотерее или оказались успешнее других. Нас может огорчить нравственное несовершенство ближнего и в то же время то, что мы заработали меньше денег, чем другие, и не можем купить себе элегантный автомобиль. То же самое касается пожеланий, гнева и других ответов. Само собой разумеется, такая разница в мотивации сильно влияет на характер радости или огорчения. Мы сейчас увидим ее определяющее воздействие на такие эмоциональные ответы. И все же они сохраняют некоторые общие черты независимо от того, являются они ценностными ответами или нет. Поэтому мы и используем для обоих их типов одинаковые выражения. Напротив, почтение и уважение по своей сути являются ценностными ответами. Они не имеют аналогов среди ответов, мотивированных субъективным удовольствием.

Уделяя столь большое внимание различию между ценностными ответами и ответами, мотивированными лишь субъективным удовольствием, и тем самым проходя мимо ответов, которые мотивируются третьим основным типом значимости — объективным благом для человека, — мы поступаем так исключительно потому, что нашей главной задачей является исследование сущности ценностного ответа, поскольку он играет решающую роль в этике.

Сущность ценностного ответа отчетливей проявляется при его сопоставлении с ответом на нечто субъективно приятное, чем при его сопоставлении с ответом на объек-

тивное благо для человека. Причина этого в том, что объективное благо для человека, как мы уже видели, чаще всего предполагает ценность. Во всяком случае, этот ответ гораздо ближе к ценностному ответу. Фактически, подобный ответ очень редко наблюдается без связанного с ним ценностного ответа*. Как уже говорилось, благодарность является типичным ответом на объективное благо для нас; таким же ответом является и акт благодарности. Примирение со своей судьбой связано с объективным злом для нас, в то время как надежда типичным образом — однако не всегда — связана с объективным благом для человека. Также и в этом случае существуют ответы, относящиеся исключительно к объективному благу для человека, и такие — например, радость, печаль или страх, которые могут мотивироваться всеми тремя категориями значимости.

Мы уже упоминали, что решающее различие между ценностным ответом и ответами, мотивированными чем-то чисто субъективным, имеет место и в сфере волевых ответов. Существует фундаментальное различие между волевым актом, имеющим характер ценностного ответа, и таким, который мотивируется субъективным удовольствием. Это различие, однако, не мешает нам говорить об обоих как о волевых актах. Внутреннее слово «ты должно существовать» или «ты должно было бы существовать» может быть ответом как на нечто значимое само по себе, так и на субъективное удовольствие. Подобно эмоциональным ответам радости и печали, волевой ответ может мотивироваться ценностями, субъективным удовольствием и объективным благом для человека.

* Однако это не следует понимать в том смысле, что не существует четкого различия между ценностным ответом и ответом, мотивированным объективным благом для нас. Как мы уже видели, существует много ценностных ответов, совершенно не связанных с объективным благом для нас. И, без сомнения, существуют ответы на объективное благо для нас, не связанные с ценностным ответом. Но, даже когда те и другие тесно переплетены, мы должны в нашей установке по отношению к высокому объективному благу для нас отличать наш ответ на него от чистого ценностного ответа.

Нет необходимости говорить о том, что это различие в объектах имеет большое влияние на многие черты воления. И все же в каждом случае мы имеем волевой акт.

Подводя итог, мы можем сказать: во-первых, существуют эмоциональные ответы, которые в соответствии со своей сущностью мотивируются исключительно ценностями; во-вторых, такие, которые вызываются лишь субъективным удовольствием; в-третьих, такие, которые сущностно связаны с объективным благом для человека, и в-четвертых, такие эмоциональные ответы, как радость и печаль, которые могут мотивироваться всеми тремя категориями значимости.

Мотивация воли также может исходить как от ценностей, так и от субъективного удовольствия и объективного блага для человека. В любом случае, ответ на ценность, как уже сказано, глубоко отличается от ответа на субъективное удовольствие; это отличие не зависит от того, может ли мотивироваться данный ответ как таковой разными типами значимости или только одним из них.

Жертвенный характер ценностного ответа

Теперь нам необходимо подробно изучить сущность ценностного ответа, включая его отличие от всех остальных, не связанных с ценностями, эмоциональных ответов. Первым решающим признаком ценностного ответа является его характер самоотречения. В восхищении, почтении, любви, поклонении мы прорываем узкие границы собственного «я» и следуем значимому самому по себе. Наш интерес к объекту поддерживается и питается исключительно присутствием ему благом, красотой и ценностью, таинственным бытием его внутренней значимости. Подлинной сущностью внутреннего движения, осуществляемого в ценностном ответе, является этот резонанс с бытием ценностей. Именно так мы следуем логосу ценностей. Это не имеет характера простой разумности каких-либо действий, благодаря которым мы

приспосабливаемся к нейтральной логике объекта, с которым имеем дело. Это следование не чисто нейтральному ритму фактического, а уникальному ритму значимого самого по себе, требующего самоотдачи совсем другого рода.

Эта самоотдача в зависимости от типа ценности, мотивирующей ответ, принимает весьма различные формы. Решающее влияние на вид самоотдачи, реализуемой в ценностном ответе, оказывает факт принадлежности соответствующей ценности к онтологической или качественной сфере, а в последнем случае имеет значение конкретная ценностная область.

Однако в любом ответе, мотивированном внутренне значимым, имеется элемент жертвенности, включающий в себя благоговение и определенное подчинение. Сопричастность ценности, подчинение нашего сознания объективно значимому представляет собой противоположность гордыне и чувственности, любому виду эгоизма и сосредоточения на себе.

Эти факторы совершенно отсутствуют в ответе на нечто чисто субъективное (например, в моей любви к вкусной пище). Стремление к чисто субъективному удовольствию не выходит за границы собственного «я», в нем нет следования объективно значимому, самоотречения, благоговейного подчинения тому, что выше нас самих, — напротив, здесь наблюдается замкнутость в собственном эгоцентризме. Однако ответы на приятное необходимо еще четко отделять от простых инстинктов и *appetitus*'а*.

* Как бы ни были тесно связаны между собой инстинкты и ответы на чисто субъективное удовольствие, тем не менее между ними существует явное формальное различие. Оно открыто проявляется в сфере волевых ответов. Невозможно спутать волевой акт, мотивированный приносящим субъективное удовольствие характером хорошего вина, с таким влечением, как жажда. Это различие очевидно уже потому, что воля свободна. Но даже радость, испытываемая человеком, когда ему предлагают вкусно поесть, явно отличается от влечения жажды или словоохотливости. Влечения возникают в нас самопроизвольно и не вызываются объектом и его значимостью. Они не обязательно предполагают знание об объекте — в то время как это необходимо при ответе. Инстинкту не свойственна подлинная интенциональность, но она

Любой ответ, мотивированный чем-то лишь субъективно приятным, имеет характер присвоения. Таким образом присвоенный объект рассматривается как нечто находящееся в нашей власти. Такой характер свойствен всем эмоциональным ответам на субъективно приятное, даже в том случае, когда соответствующий объект не разрушается в результате того, что он служит удовлетворению наших желаний. Напротив, ценностный ответ характеризуется благоговением перед объектом, заинтересованностью в его целостности и существовании как таковом; вместо того чтобы присвоить его, мы отдаем самих себя. Даже тогда, когда ценностный ответ связан с наслаждением благом, являющимся носителем ценности, ситуацию определяет жертвенный элемент и заин-

вполне свойственна ответу на нечто субъективно приятное. Мы знаем, что мы радуемся, когда нас угощают; отвечая на это, мы уже не находимся в чисто формальном смысле во власти имманентного, как в случае слепого влечения. Это формальное различие не снимается в результате многообразных связей между ними (а именно, между ответом и влечением). Влечение, или *appetitus*, свойственное человеку, может способствовать мотивации стремления к чему-то приятному: во многих случаях приобретенных влечений, например к табаку или алкоголю, желание благодаря привычке становится влечением. В свою очередь, объект может быть для нас вдвойне притягателен, принося нам удовольствие и одновременно удовлетворяя наше влечение. Но каким бы тесным ни было в этом случае переплетение между тем и другим, как бы незаметно ни переходили они друг в друга, необходимо четко отличать ответ, мотивированный приятным, от спонтанного влечения, в своей слепой телеологичности связанного с утолением. Здесь важно отметить три момента: во-первых, удовольствие не равнозначно простому утолению влечения. Существуют влечения, удовлетворение которых не является приятным, а наоборот, может быть болезненным, например позывы кашля. Хотя утоление влечения несомненно приносит облегчение, однако удовольствие, во многих случаях сопряженное с этим утолением, является чем-то самостоятельным и не может быть сведено лишь к нему. Во-вторых, бывают ситуации, когда ответ (например, наше воление, радость, желание) мотивируется чем-то приятным и не связан с влечением. В-третьих, несмотря на то, что влечение и желание в нашем отношении к какому-либо благу тесно переплетены между собой и могут совместно проявляться, это ни в коем случае не снимает существенного различия между слепой имманентностью простого инстинкта и интенциональным характером любого мотивированного ответа.

тересованность в сохранении онтологического достоинства и неприкосновенности данного блага.

По сравнению с любым эмоциональным ответом, мотивированным тем, что приносит чисто субъективное удовольствие, — таким, как зависть, алчность, ревность, досада и т. д. — ценностный ответ обладает совершенно новой, интеллигибельной смысловой полнотой, прежде всего потому, что в нем осуществляется трансцендирование в совершенно новом смысле. Следование внутренне значимому обладает интеллигибельностью и рациональностью, сравнимой с приспособлением интеллекта к сущности исследуемого объекта, которое происходит в познании. Здесь имеет место не только мотивация и интенциональность, но и осмысленная «ансамблевость» с ценностью, ее полной света значимостью, ее объективным характером. Здесь одновременно происходит трансцендирование в совершенно новом смысле, противоположное не только имманентной, слепой телеологии, но и зависимости от собственного «я». Способность следовать объективно значимому является одной из фундаментальнейших черт личности. В этом отражается характер человека как подобия Божьего, как субъекта и существа, призванного в качестве партнера принять участие в диалоге с Богом.

Как мы видели ранее, интенциональность характеризует более высокую, духовную часть человека; она отделяет последнюю от более низкой, иррациональной части. Но и в рамках интенциональных переживаний существует многослойная градация духовности; ибо, хотя все эмоциональные ответы интенциональны, тем не менее эмоциональные ценностные ответы с точки зрения формальной, духовной и интенциональной структуры стоят несравненно выше ответов на нечто субъективное.

Это не переносится полностью на сферу волевых ответов. Воля а fortiori обладает духовностью и рациональностью, которые проявляются как раз в ее свободе и независимо от категории значимости ее объекта. Поэтому волевой акт, даже когда он мотивируется чем-то субъективным, обладает более высокой степенью духовности и рациональности, чем субъек-

тивно мотивированный эмоциональный ответ, такой, как зависть, ревность, жадность или удовольствие.

Но, несмотря на это большое формальное различие, остается бесспорным то, что различие, интересующее нас здесь (а именно, различие между ценностным ответом и ответом на субъективно приятное), обнаруживается не только в сфере эмоциональных ответов, но равным образом и в волевой сфере. Вышеназванной специфической трансценденцией и духовностью может обладать только волевой акт, являющийся ценностным ответом; однако эта духовность не тождественна формальному духовному и рациональному характеру воли как таковой.

Кроме того, фундаментальное различие между ценностным ответом и ответом на нечто субъективное — как аффективного, так и волюнтаристического рода — проявляется в том, что только ценностный ответ — это объективно *требуемый* ответ.

Трансцендирование в ценностном ответе

В любви мы сознаем, что любимый человек объективно достоин любви. В восхищении — что предмет объективно достоин восхищения и т. д. Сознание того, что мы в своем ответе осуществляем нечто объективно требуемое, придает ответу элемент объективности и такое достоинство, которое не свойственно ответу на нечто лишь приятное. Каким бы сильным ни был ответ на приятное, он никогда не достигает этого необыкновенного достоинства и объективной значимости. Он никогда не достигает той точки, в которой он как бы поддерживается миром над нами; он никогда не может настроиться на ритм значимого самого по себе. В ценностном ответе мы освобождаемся от зависимости от собственного «я» и перерастаем собственные границы.

Способность превосходить самого себя является одной из глубочайших сущностных черт человека. Эту самую решающую особенность его личностного бытия мы не понимаем до тех пор, пока рассматриваем его деятельность как простое,

определяемое его природой раскрытие его энтелехии или как имманентное развитие принципов, относящихся к его сущности. Мы не сможем понять человека, если будем истолковывать все его акты как проявления его автоматического стремления к самосовершенствованию. Пока мы находимся в плену у этого представления, пока мы полагаем, что человек отличается от прочего сущего только тем, что существующее в нем объективное телеологическое стремление имеет характер сознания, мы не понимаем истинной сущности человека как личности. Его самым характерным признаком является не имманентное — сознательное или бессознательное — движение. Разумеется, также и оно присутствует в человеческой природе, как в психологической, так и в психической сфере. Но специфически личностный характер человека как субъекта проявляется в его способности превосходить самого себя. Это трансцендирование раскрывается прежде всего в приобщении к объективному логосу бытия, осуществляемому в познании в той мере, в какой наш интеллект уподобляется сущности объекта; а также в любом ценностном ответе, в котором мы с помощью воли или души приводим себя в соответствие с объективно значимым. Этот вид причастности абсолютно невозможен для любого безличного бытия. Но, когда мы подчеркиваем, что ценностный ответ мотивируется исключительно ценностью блага и как таковой отличается от любого стремления к собственному благу, мы отнюдь не противопоставляем интерес к значимому самому по себе интересу к нашему собственному благу. Сущность ценностного ответа совершенно не требует безразличия к нашему собственному благу. Напротив, такое безразличие не только невозможно — оно и не было бы благородно. Мы увидим впоследствии, что ценностный ответ и наше глубокое законное стремление к истинному счастью далеки от того, чтобы быть антитетичными. Они органически переплетаются. Важно только понять истинную сущность их связи*.

* Бл. Августин ясно говорит об этой связи в «Исповеди» (I, 20): «Итак, благо — это Тот, Кто создал меня; Он сам есть мое благо», а также в «Беседе» (Sermo) CLIX, II, 2: «Больше всех вещей, радующих тебя, тебя радует сама справедливость... Спра-

Нам могут возразить: предположим, что человек в своих осознанных переживаниях мотивируется ценностями и проявляет интерес к объекту из-за его внутренней значимости. Однако это происходит как раз потому, что он (человек) в соответствии со своей природой сориентирован на истину и добро. Он должен обладать восприимчивостью к ценностям; отсюда следует, что в ценностном ответе проявляется имманентная тенденция его природы. Это просто отличительная черта его природы по сравнению с другими существами, поэтому и создается впечатление трансцендирования. Но в действительности это имманентное движение специфической энтелехии человека.

На это мы ответим так: человек бесспорно обладает восприимчивостью к ценностям, точно так же как человеческое сознание восприимчиво к сущности других объектов. Конечно, способность к трансцендированию должна корениться в человеческой природе; но заключать из этого, что ценностный ответ есть всего лишь раскрытие энтелехии человека, столь же ошибочно, как и полагать, что свободный выбор представляет собой имманентное проявление его природы или является результатом этого проявления на том основании, что свобода воли коренится в человеческой природе.

Способность превосходить самих себя, вступать в «резонанс» с тем, что выше нас, ради него самого не должна рассматриваться как нечто *имманентное* только потому, что эта способность связана с человеческой природой. Такое понимание ценностного ответа основано на двусмысленном употреблении выражения «корениться в человеческой природе». Первое его значение: имеет место *имманентное* проявление энергий и сил этой природы; второе: это только существенная способность человека.

Отличие appetitus'a, или влечения (например стремления развить свой талант, дать выход духовной энергии) от ценностного ответа ясно показывает сущностную имманент-

ведливость так тебя радует, что она побеждает даже все дозволенные радости; предпочитай справедливость даже дозволенной радости».

ность первого и трансценденцию второго. Имеет место сущностное и решающее различие между священником, использующим проповедь для реализации своего ораторского таланта, и таким, проповедь которого мотивируется стремлением возвестить Божье слово и помочь братьям обрести вечное спасение. Мы всюду сталкиваемся с этим различием. Пропасть пролегает между той сестрой милосердия, которая тщательно ухаживает за нами только потому, что хочет удовлетворить свой материнский инстинкт, и такой, которая окружает нас всевозможным вниманием и заботой потому, что ее переполняет любовь к ближнему и истинное сострадание к нам.

По отношению к нам самим мы, например, ясно видим различие между тем случаем, когда мы, рискуя собственной жизнью, бросаемся на помощь другому человеку только потому, что испытываем собственные силы, и радуемся, если мы смогли овладеть опасной ситуацией, и случаем, когда подобный поступок мотивируется ценностью человеческой жизни, призывом Бога вмешаться в ситуацию.

В любом имманентном пристрастии к реализации собственной природы наше поведение имеет характер самоутверждения; в любых ценностных ответах она имеет характер самоотречения*.

* В последнем случае не важно, существует подобный инстинкт или нет. Важно то, какая мотивация лежит в основе нашего поведения. Когда мы помогаем человеку, находящемуся в опасности, характер ценностного ответа не изменяется в результате того, что в нас заключен инстинкт реализации нашей энергии в этом направлении. Само по себе наличие подобного инстинкта не уничтожает нашего трансцендирующего ценностного ответа, если только наши действия *мотивируются* ценностью, а не желанием удовлетворить свое влечение, или *appetitus*. Излишне говорить, что удовлетворение влечения как таковое не является чем-то плохим, если это влечение законно. Его удовлетворение даже является онтологическим благом. Оно становится нравственно сомнительным только тогда, когда мы, оказавшись перед ценностью, вместо того чтобы ответить ей, лишь утоляем свое влечение. Следование в направлении инстинкта, если он как таковой не является результатом гордыни или чувственности, отнюдь не является чем-то нравственно негативным и в еще меньшей степени

Восприимчивость человека к ценностям как раз проявляется в его способности понимать объективно значимое, приходить в волнение от него и мотивироваться им. В этом и заключается его способность *трансцендировать* рамки чисто имманентных стремлений. Истолкование этого как чисто имманентного процесса на основании того, что это имеет отношение к человеческой природе, является заблуждением, связанным с двусмысленным использованием выражения «корениться в человеческой природе». Оно приводит к противоречию, которое можно сформулировать примерно так: *трансценденция* человека является чем-то *имманентным* его природе.

Более того, человек не только восприимчив к ценностям. Он безусловно сориентирован на них и призван постигать значимое само по себе и отвечать на него. Бл. Августин не опровергает этого трансцендирования, когда говорит о том, что «*fecisti nos ad te, Domine*» (Ты создал нас для Себя, Господи), тем самым положив в основание ценностного ответа Богу телеологическую ориентацию на Него. Напротив, его слова подчеркивают, что мы созданы для познания Бога и любви к Нему, которые трансцендируют имманентное проявление нашей природы. Они подчеркивают, что мы сориентированы на приобщение к абсолюту, на сознательно переживаемый диалог с Богом.

Ценностный ответ и ориентация

И все же было бы неправильно рассматривать ценностный ответ и наше предназначение и ориентацию на благо как противоположности. Не существует никакой антитезы между ценностным ответом с его характером самоотречения, преодоления лишь имманентного раскрытия нашей природы, исключительной мотивированности ценностью, с одной стороны — в отличие от телеологического стремления к удовлетворению

свидетельствует о наличии инстинкта. Нравственно неудовлетворительным является только отсутствие ценностного ответа как истинной, требуемой объектом мотивации.

инстинкта — и, с другой стороны, ориентацией человека на объект, на который он отвечает.

Во-первых, этот вид «ориентации» не имеет характера строго телеологической связи. Здесь нет отношения между средством и целью. Эта ориентация может быть названа финальной только в том случае, если мы расширим термин *finis* (цель) таким образом, что он будет относиться к любой осмысленной направленности. Но такое расширение понятия не освобождает нас от необходимости различения «ориентации» и телеологического отношения между средством и целью.

Прежде всего, наша ориентация на что-либо не означает, что мы должны ее рассматривать с точки зрения нашего собственного совершенствования, что ее *raison d'être* в том, что она в качестве некой нейтральной потребности заключена в природе соответствующего объекта. Напротив, мы должны понимать, что как раз само благо является *raison d'être* ориентации на добро и, в конечном счете, на Бога, бесконечную доброту.

Природе человека дарована способность превосходить самое себя. Поэтому его ориентация на Бога есть точное и типичное выражение человеческого трансцендирования: она делает очевидным его сущностное отличие от любого объекта, которому свойственно лишь имманентное неосознанное стремление к самосовершенствованию. Она указывает на способность к самоотречению, к ценностному ответу, целиком вызванному бесконечной добротой и святостью Бога.

Итак, мы видим: ориентация на Бога, тот факт, что все наше существо создано для Бога, предназначено Ему, не представляет собой антитезы чистого ценностного ответа Богу. Наоборот, ориентация на Бога подразумевает, что мы призваны познавать и любить Бога, — любовь к Богу есть не что иное, как чистый ценностный ответ на Его существование. Ориентация на Бога включает в себя способность к чистому ценностному ответу; в этом ответе она воистину достигает своей кульминации. Как субъект и личность человек сориентирован на личную связь с Богом, призван к этому. Его природа предрасположена к тому, чтобы выходить за

пределы самой себя, в ней заключается способность к истинной жертвенности. То обстоятельство, что эта жертвенность является единственным способом для человека достичь совершенства, т. е. реализовать все ценности, которые он способен и призван реализовать, совершенно не означает, что жертвенность представляет собой простое средство самосовершенствования. Мы увидим позднее, что смысл самоотречения или ответа на ценности заключается в них самих и что нравственное совершенство, которого человек достигает благодаря им, носит, скорее, характер вознаграждения. Таким образом, мы можем констатировать: трансцендентный характер ценностного ответа, его мотивация исключительно ценностью объекта совершенно не противоречит ориентации всего нашего существа на данное благо.

Иногда мы даже чувствуем взаимопроникновение ориентации и ценностного ответа. В большой любви мы видим, что достоинства любимого человека являются единственной причиной нашей любви; его красота, его добрые качества поражают нас. Но одновременно мы чувствуем, что любимый человек является воплощением всего того, к чему мы всегда неосознанно стремились всем своим существом. И мы понимаем, что наша встреча не случайна, а имеет провиденциальный характер.

Поэтому было бы неверно истолковывать достоинства любимого как простое средство утешения нашей тоски. Я люблю его, потому что он достоин любви, ради его красоты и доброты, которыми он обладает независимо от меня самого. Одновременно его красота и доброта утоляют тоску, имеющую в соответствии со своей сущностью трансцендирующий характер: она не может трактоваться просто как влечение к тому, в чем мы нуждаемся.

В нашем отношении к Богу мы ощущаем это взаимопроникновение ценностного ответа и ориентации на несравненно более высоком уровне. Когда человек обращается к Богу и его Церкви, он, с одной стороны, чувствует абсолютно новое, абсолютно неожиданное величие и свя-

тость Бога; он постигает, что святое человечество Христа бесконечно превосходит все мыслимые идеалы, доступные человеческому духу. С другой стороны, он чувствует, что Христос является исполнением всех его глубочайших желаний. В этом смысле и говорит бл. Августин: «Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» (Беспокойно наше сердце, пока не успокоилось в Тебе) (Исповедь I, 1).

Динамика ценностного ответа по сравнению с динамикой влечения

Однако необходимо отметить еще один момент. Некоторые ценностные ответы, такие, как любовь, надежда, томление, могут быть столь стихийно динамичны, что их можно истолковать как влечение, или appetitus. В псалмах о любви к Богу, о тоске по Нему сплошь и рядом говорится в таких выражениях, что это явно свидетельствует о их стихийной динамичности: «Истомилась душа моя, желая во дворы Господни; сердце мое и плоть моя восторгаются к Богу живому» (Пс. 83, 3), или: «Как лань желает к потокам воды, так желает душа моя к Тебе, Боже!» (Пс. 41, 2). Но этот мнимый общий признак является одной из тех аналогий, которые мы часто обнаруживаем между двумя в действительности радикально противоположными вещами: например, притупленное восприятие, равнодушие флегматичного человека является крайней противоположностью непоколебимого, просветленного миролюбия святого, предающегося в конечном счете воле Бога. Однако тот и другой отличаются от человека, который то «ликует до небес», то «огорчен до смерти» (Гете, «Эгмонт»), и эта их общая черта может показаться поверхностному наблюдателю подлинным сходством. В действительности же святой больше непохож на бесчувственного человека, чем на раздираемого противоречивыми чувствами.

Используя категории физического мира, мы можем сказать, что святой находится *над* беспокойным, а равнодушный — *под* беспокойным. Поэтому святой и равнодушный больше удалены друг от друга, чем от беспокойного, по отношению к которому их поведение антитетично. Одновременно мы должны ясно сознавать, что стихийный характер некоторых ответов, хотя он внешне и похож на характер влечений и страстей, радикально отличается от влечений. Говоря о любви, что она проявляется в том, что все наше существо стремится к любимому человеку или что его присутствие необходимо для нас, как воздух, мы тем не менее имеем в виду ценностный ответ, четко отличающийся от любого инстинкта. Здесь, как в любой истинной любви, внутренняя красота и благородство любимого человека является творческим источником нашей любви, первопричиной, порождающей ее; напротив, причина любого влечения заключается в нашей собственной природе и ее потребностях. Влечение есть развитие имманентной динамики. Если же такой стихийностью обладает ценностный ответ, то тем самым он одерживает специфическую победу: эта стихийность является результатом его интенсивности, его силы и свидетельствует о том, что в нем участвует все наше существо. Когда ценностный ответ «овладевает» нами в такой степени, что приобретает черты стихийного влечения, то он все равно существенно отличается от инстинкта. Здесь инстинктивный характер является признаком силы самоотречения, интенсивности нашей любви и тоски. Поэтому ценностный ответ противоположен влечению, насколько это только возможно: место самоутверждения и полного проявления наших имманентных потребностей занимает в ценностном ответе самоотречение, столь полно овладевающее нами, торжествующее над нашей природой, что он приобретает такой же стихийный характер, как и влечение.

Тогда он похож на любовь блаженного Иордана Саксонского, написавшего блаженной Диане: «Я страдаю в Твоей ноге, которую, как я узнал, Ты поранила». Чувствовать собственную боль — это отнюдь не победа любви.

В одном случае — это слепая сила, приходящая как бы из-за спины. В другом — духовная позиция, возникающая из ясного осознания ценности объекта. В первом случае — это проявление наших имманентных сил; во втором — специфическая манифестация трансценденции. В первом — массивность, во втором — «окрыляющее душу» явление (Платон, «Федр»).

Мы должны подчеркнуть: интенциональный и духовный характер ценностного ответа совершенно не исключает таинственной кооперации всей нашей природы, содействия всех глубинных слоев, недоступных контролю нашей воли. Он совершенно не препятствует тому, чтобы мы ощущали такой ценностный ответ как нечто превосходящее нас и более могущественное, чем мы сами, и объект нашей любви приобретал бы характер необходимого основания всего нашего существования. Экстаз и ценностный ответ не противоречат друг другу.

Явное отличие влечения от ответа мы видим на примере человека, который, нуждаясь в защите, не может жить без другого человека, заботящегося о нем и ободряющего его. Этот тип необходимости четко отличается от того, который является чистым следствием любви. В первом случае один человек нуждается в другом, чтобы удовлетворить свои потребности. Во втором случае любовь столь велика и стихийна, что создает необходимость из самой себя. Любимый человек становится необходим из-за сильной любви к нему. Уже цитированные знаменитые слова Августина о том, каким образом мы по благодати привлекаемся к Христу — *parum voluntate, etiam voluptate trahimur*, — подчеркивают эту существенную черту любви и тоски по Христу, которая несколько не противоречит характеру ценностного ответа. Любовь к Христу, выраженная в экстазах св. Терезии, несомненно, является манифестацией трансценденции и жертвенности в ценностном ответе.

Резюмируя, мы можем сказать: ценностному ответу не противоречит ни объективная ориентация на благо, являющееся носителем ценности, ни осознанное переживание этой ориентации на его достижение. Точно так же чистому

ценностному ответу не противоречит стихийность нашего ответа, придающая объекту нашей любви характер чего-то совершенно необходимого. Мы даже можем сказать, что в самом глубоком и возвышенном ценностном ответе мы находим все эти элементы настолько сплавленными воедино, что они пронизывают всю личность в целом. Такова любовь святого к Христу: «Поздно я полюбил Тебя, о вечно древняя и вечно новая красота, поздно я Тебя полюбил. И вот, Ты был во мне, а я был снаружи и искал Тебя там и в душевном хаосе страстно кидался к созданиям Твоей творческой руки. Ты был со мной, я же был далеко от Тебя. Далеко от Тебя влачился я, чего не было бы, если бы на то не было Твоей воли. Громким голосом позвал Ты меня и прорвал мою глухоту; Ты сверкнул, воссиял и разогнал мою слепоту; Ты распространил вокруг себя благовоние, я вдохнул его и стал томиться по Тебе; я испробовал и теперь алчу и жажду; Ты коснулся меня, и я воспылал Твоим покоем» (Августин, «Исповедь» X, 27).

Взволнованность и три категории значимости

Решающее различие, существующее в сфере ответов между ценностными ответами и ответами, не мотивированными ценностью, имеет аналогию и в сфере состояний взволнованности. Если нас волнует исключительно ценность, то мы испытываем нечто совершенно иное, чем в том случае, когда на нас влияет что-то субъективное, не говоря уже о том случае, когда что-то приносит удовлетворение нелегитимным центрам в нас, например гордыне и чувственности. Существуют даже определенные типы взволнованности, которые могут быть вызваны только ценностями, например в области взволнованности чем-то субъективным не имеется аналогий подлинной растроганности. Нас может тронуть только ценность*. Это отно-

* Мы не имеем здесь в виду искажение умиления, когда, например, человек «умиляется» сентиментальному вздору. Это эгоцентрическое наслаждение собственными чувствами настолько отличается от подлинного умиления, что его вряд ли можно спутать с последним.

сится к двум основным типам растроганности в специфическом смысле слова: в первом случае мы можем быть тронуты чем-то возвышенным, добрым или прекрасным; во втором — чем-то печальным, если оно имеет то специфическое качество, которое мы называем «трогательным».

В первом случае внутренняя связь с ценностью, действующей в качестве порождающего начала, очевидна. Не трудно понять, что то качество переживания, при котором мы растроганы целомудрием, любовью другого человека или красотой возвышенной музыки, может возникнуть лишь как «действие» ценностей. Но также и второй тип растроганности, связанный с чем-то печальным, с необходимостью предполагает ценность объекта. Объективная печальность какого-нибудь события прежде всего подразумевает нечто недостойное. Помимо этого, речь должна идти и о ценности для того, чтобы печальное событие стало «трогательным». Если печальность какого-то явления видят на фоне специфической, чаще всего личностной, нравственной или онтологической ценности, то она может иметь трогательный характер. Специфическая ценность всегда имеет место, если событие является не просто печальным, но и трагическим, — аналогично и с печальным событием должна быть связана специфическая ценность, чтобы оно вызывало умиление.

Нам важно показать, что нечто чисто субъективное не может по-настоящему тронуть или взволновать нас. Тот, кто относится ко всему исключительно с точки зрения лишь субъективного удовольствия, *не в состоянии* быть растроганным. Ни Яго, ни Тринкуло (шут из «Бури» Шекспира) не могут быть чем-то растроганы. Но и Лепорелло, способного умиляться, трогают не просто приятные или неприятные вещи. С другой стороны, состояние польщенности, необоснованное чувство оскорбленного достоинства, состояние искушения и т. д. обязательно предполагают нечто субъективное; они не могут быть вызваны ценностью. Таким образом, о различии между взволнованностью ценностью и чем-то субъективным ясно говорит тот факт, что определенные типы взволнован-

ности могут вызываться только ценностью, другие же — только субъективным.

Даже в том случае, когда определенные типы взволнованности могут быть вызваны обеими категориями значимости, два этих переживания в корне отличаются друг от друга. Различие между ними проявляется в следующих трех аспектах: во-первых, качество душевного содержания в каждом случае иное; во-вторых, ценность и то, что приносит нам субъективное удовлетворение, волнуют в нас разные центры. Если это ценность, то ее призыв обращен к тому слою в нас, который мы можем назвать центром любви и благоговения. Ценности волнуют специфическую область восприимчивости, в качественном отношении четко выделяющийся центр — именно тот, в котором возникает любовь.

Если же нечто субъективное апеллирует к нашей гордыне и чувственности, то в нас возбуждается другой центр. И даже если это субъективное является законным, то и тогда соответствующая ему область восприимчивости четко отличается от той, к которой апеллируют ценности. В-третьих, каждое из этих двух переживаний имеет свою формальную структуру. Если нас волнует ценность, то наша душа становится шире, мы как бы поднимаемся над собой; если же нас волнует лишь субъективное, то мы, напротив, внутренне сужаемся и совершенно не выходим за пределы самих себя. В состоянии взволнованности ценностями мы одновременно чувствуем их объединяющую силу: наше существо делается более цельным, собранным.

Итак, мы видим: то обстоятельство, является ли порождающим началом ценность или нечто субъективное, имеет такое же решающее значение в сфере взволнованности, как и в сфере эмоциональных и волевых ответов.

Как мы уже установили, любым ответам в качестве их основания предшествует когнитивный акт. Но ценностный ответ предполагает не только знание об объекте, но к тому же и понимание его ценности. Ему должно предшествовать постижение позитивной или негативной значимости, ценности или недостойности соответствующего

объекта. Возникает вопрос: какого рода то восприятие, посредством которого мы познаем ценность чего-либо? Или, выражаясь иначе: какова сущность познания ценностей, на которое мы уже не раз указывали? Теперь мы должны подробно исследовать его, а также его роль в нравственной сфере.

Познание ценностей

Предположим, кто-то делает нам предложение, очень выгодное для нас, но связанное с ущербом для другого человека: например, предлагает нам безосновательно уволить фабричного служащего, что лишило бы его средств к существованию. Мы понимаем несправедливость этого и отвергаем предложение. Сознание этой несправедливости имеет явный характер когнитивного акта. Возможно, мы понимаем недостойность данного предложения непосредственно, возможно, лишь после того, как взвесили все «за» и «против». Но в любом случае несправедливость дана нам в качестве того, что заключается в этом особом образе поведения. Несправедливость, так же как и предложенный образ действий, дана нам как нечто объективное. Наше постижение несправедливости, так же как любой другой когнитивный акт, — например, восприятие пространства или постижение сходства — представляет собой осознание объекта. Здесь наблюдаются все признаки истинного восприятия. Но поскольку восприятие варьирует в зависимости от типа объекта, здесь идет речь о специфическом виде восприятия. Как восприятие цвета отличается от восприятия звука, а эти последние, в свою очередь, отличаются от восприятия отношений или личностей, так и восприятие ценностей имеет специфический и уникальный характер. Но оно остается подлинным восприятием, которому свойственны все признаки этого общего типа*.

* Три важнейших признака восприятия вообще, отличающие его от всех остальных когнитивных актов, таких, как логическое умозаключение, воспоминание и т. д., суть следующие: во-первых, реальное

Постижение ценностей относится к более высокому уровню восприятия и предполагает наличие духовных сил, превосходящих те, что необходимы для слуха и зрения. Но это относится также и к постижению личностей и многих других видов бытия.

Рассматривая этический релятивизм, мы уже упомянули, что часто наблюдается частичная невосприимчивость к ценностям. Например, вор-профессионал совершенно не осознает ценность собственности или прав личности. Соблазнитель настолько слеп по отношению к ценности целомудрия, что он уже не осознает безнравственность и низость распушенности. В этом смысле и говорит бл. Августин: «Тот же, кто сознательно поступает неправильно, перестает понимать, что значит поступать правильно; а тот, кто не хочет поступать правильно, хотя и может, лишается возможности делать это, даже когда захочет» («О свободе воли» III, 18, 52).

Уже не раз было показано, что адекватное познание предполагает не только целостность интеллекта, но также и правильность нашей воли*. Ведь ценности как ничто другое раздражают нашу гордыню и чувственность. Поэтому правильное состояние нашей воли играет гораздо большую роль в познании ценностей, чем в любом другом познании.

Кроме того, подведение каждого конкретного случая под всеобщий принцип затрудняется вмешательством наших инте-

наличие объекта; во-вторых, плодотворный контакт с объектом, в котором последний открывается моему сознанию, информирует меня и утверждается передо мной в своем автономном бытии; в-третьих, интуитивный характер данного контакта с сущим, который противоположен любому дискурсивному контакту с помощью понятий. Здесь сам объект раскрывает моему сознанию свой характер.

* «Ибо наш разум видит истину то лучше, то хуже, и это говорит о его непостоянстве, в то время как истина остается постоянной и не увеличивается, когда мы видим ее отчетливо, и не уменьшается, когда мы видим ее хуже, но, не неся никакого ущерба и убытка, радует своим светом обращающихся к ней и отворачивающихся от нее наказывает слепотой». Там же, II, 12, 34. Адекватное познание требует не только отсутствия искажения воли, но и многих позитивных установок, таких, как благоговение и готовность привести наше сознание в соответствие с объектом.

ресов. Мы можем в общем случае понимать нравственную предосудительность обмана. Мы можем искренно возмущаться, когда обманывает другой человек. И, несмотря на это, мы можем не сознавать, что наше собственное поведение фактически представляет собой обман, в то время как своекорыстные интересы незаметно для нас заглушают голос нашей совести и мешают нам понять подлинный характер данной ситуации. Об этом типе нравственной слепоты Господь говорит: «Что ты смотришь на сучок в глазе брата своего, а бревна в твоём глазе не чувствуешь?» (Лк. 6, 41).

Чем больше конфликт между ценностью и нашей гордыней и чувственностью, тем сильнее стремление человека помешать уже самому познанию ценностей. Поэтому ложная ориентация воли затрудняет постижение нравственных ценностей больше, чем каких-либо других*.

Однако возможное искажение нашего познания ценностей совершенно не означает, что оно не является подлинным когнитивным актом. Напротив, мы должны понимать, что это истонное познание *sui generis*.

Рамки этой книги не позволяют нам продолжить анализ специфической сущности познания ценностей и связанных с ним эпистемологических проблем. То, каким образом дана мне ценность, как я могу ее понять и т. д., в значительной мере зависит также от того, является ли она онтологической или квалитативной.

Здесь достаточно иметь в виду следующее: существует специфический тип «осознания», благодаря которому мы постигаем ценности; мы обнаруживаем в нем все существенные признаки подлинного познания и поэтому будем называть его познанием ценностей. Нетрудно видеть, что этот тип включает в себя более глубокое понимание и обладает

* В своем труде, посвященном Августину, Кохрейн (C. N. Cochrane) указывает на эту проблему: «В сфере познания эта злая воля выражается в усиленных стараниях "утвердить свою собственную истину", т. е. оправдать собственное поведение с помощью софизмов, за которые человек слепо и упрямо цепляется просто потому, что они не выдерживают дневного света» (В указ. месте).

более высокой степенью интеллигибельности, чем восприятие цвета или пространства. Осознавая существование какого-либо объекта, мы не обязательно познаем его ценность, хотя, как правило, познание ценностей сопряжено с познанием соответствующего объекта. Кроме того, не всегда обязательно восприятие, живое присутствие объекта, ценность которого мы устанавливаем. Мы можем судить о нравственных качествах какого-нибудь поступка или позиции даже тогда, когда мы читаем о них или слышим. Хотя мы и не являемся свидетелями этой позиции, хотя мы лично и не присутствовали при совершении данного поступка, тем не менее мы постигаем их нравственную ценность при непосредственном контакте и совершенно интуитивно.

Познать ценность, осознать ее, понять ее внутреннюю значимость — это уже существенное, уникальное приобщение личности к миру ценностей. Мы уже говорили в другом месте*, что богатство и глубина личности определяется ее способностью познавать ценности, а актуализированное духовное богатство и масштаб личности в значительной степени зависит от приобщенности к миру ценностей, что и выражается в ценностном ответе.

Познание ценностей, понимание их сущности уже предполагает глубоко благоговейное состояние духа и правильную ориентацию воли. Если уже любое объективное и беспристрастное познание требует не только интеллектуальных способностей, но и освобождения нашей души от власти гордыни и чувственности, то гораздо больше нуждается в этом познание ценностей. Поэтому условием адекватного познания ценностей, особенно нравственных ценностей и тех ценностей, которые подразумевают нравственные обязательства, является этически правильная принципиальная позиция. Но как бы ни было велико наше приобщение к ценностям в познании, как бы ни было важно восприятие и понимание мира ценностей для масштаба и богатства личности, такие акты еще не являются тем приобщением,

* Liturgie und Persönlichkeit в Idolkult und Gotteskult, т. VII Собрания сочинений. Regensburg—Stuttgart, 1973.

которое придает нравственную ценность человеческому поведению. Тем не менее следует отдавать должное выдающейся роли познания ценностей, поскольку оно является фундаментальной и необходимой основой нравственности. Без познания ценностей не существует нравственности. Это так же очевидно, как и то, что нравственность невозможна без свободы личности. Если человек поступает в соответствии с нравственной нормой, но это носит случайный характер и происходит без знания ценностей, то его действия не имеют нравственной ценности.

Одной из великих заслуг Сократа является то, что он понял выдающееся значение, абсолютную необходимость познания ценностей для нравственности. К сожалению, он преувеличил эту роль, утверждая, что подлинное познание блага уже само по себе гарантирует нравственность человека. Однако он не утверждал, что знание нравственных ценностей уже как таковое придает человеку моральные достоинства. Он полагал, что только надежное и неопровержимое познание (*episteme*) может исключить любые отклонения воли; оно неизбежно должно мотивировать волю в верном направлении. Это воззрение изменил и улучшил Платон, Аристотель критиковал, а Овидий возразил на него своим знаменитым: *video meliora proboque, deteriora sequor* (вижу лучшее и соглашаюсь с ним, но следую худшему)*. Но прежде всего этот взгляд опровергают слова ап. Павла: «Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю» (Рим. 7, 19).

Итак, несмотря на то, что Сократ ошибался, преувеличивая значение истинного познания для нравственности, он внес неоценимый вклад в философию своим открытием выдающейся роли познания в этике. Он ясно понимал, что познание представляет собой *необходимый базис* любого подлинного приобщения к объективным ценностям, а также незаменимую основу нравственно доброй воли.

* *Метаморфозы* VII, 20.

Приобщение к ценностям во взволнованности

Но для того, чтобы обнаружить источники нравственных достоинств личности, нам следует выйти за пределы сферы восприятия и познания ценностей и изучить другие возможные формы приобщения к объекту, являющемуся носителем ценностей. Связь с объектом, которую обеспечивает познание, на самом деле велика. Св. Фома рассматривал его как приобщение к объекту, превращение данной вещи в *интенциональную*. Бл. Августин называл это *habere quoddam* (своего рода обладанием). Однако в любви он видел такое приобщение к объекту, которое намного превосходит достигаемое в познании, хотя любовь предполагает и включает в себя познание.

Действительно существует такая причастность к объекту — носителю ценностей, которая намного превосходит единение с ним, осуществляемое в познании ценностей. Возможны две формы этого более высокого приобщения: во-первых, единение с ценностями в состоянии взволнованности и, во-вторых, единство с ними в ценностном ответе. Сначала мы исследуем единство, которое является результатом взволнованности.

Прежде всего, взволнованность предполагает предварительное понимание ценностей; она даже включает его в себя. Следовательно, во всех случаях взволнованности ценностью уже имеет место единение с ценностью, осуществленное при ее понимании. Но с точки зрения единения с благом и его ценностью здесь происходит нечто новое. Во взволнованности осуществляется новый этап единения, который включает в себя этап, свойственный пониманию, и превосходит его. Это с очевидностью следует из различия между пониманием ценностей и взволнованностью ими.

Во-первых, мы можем понимать ценность, не будучи взволнованы ею. Например, мы можем удивляться тому, что какая-нибудь музыкальная пьеса, которая когда-то глубоко взволновала нас, в другой раз совершенно не трогает нас, хотя мы действительно *понимаем* ее красоту, а не только вспоми-

наем, что мы раньше воспринимали ее. По какой-то причине музыка не проникает в более глубокий слой нашей психики, который и был затронут этой музыкой.

Во-вторых, при познании ценностей я, так сказать, «пуст», содержание принадлежит исключительно объекту, т. е. ценности объекта. Во взволнованности, напротив, содержание находится в *моей душе*: например, специфическое переживание волнения, вызываемого во мне великодушием или целомудрием другого человека, или, скажем, утешение, которое я испытываю перед лицом какого-либо объекта или события, имеющего высокую ценность. В том, что ценность производит глубокое, рациональное воздействие на мою душу, размягчает ее, пробивает корку равнодушия, обостряет чувства, очевидно, заключается более интимный контакт с ценностью.

Во многих случаях взволнованность является единственным способом осчастливить ценностью нашу душу и испытать ее благодатную силу. Так обстоит дело с красотой, очарованием и достоинствами какого-нибудь человека. Поэтому мы и хотим быть взволнованы прекрасной музыкой, красотой природы или ценностью какого-либо духовного дара, с которым нам было суждено соприкоснуться, например с человеческой добротой. Мы огорчены, когда не можем выйти за пределы простого понимания ценности.

Именно тот факт, что мы тоскуем по этой взволнованности, когда понимаем ценности, не будучи взволнованы ими, свидетельствует о том, что это является новой и более высокой ступенью единения с ними. Точно так же мы молимся, чтобы божественная красота и святость Христа тронули наше сердце, растопили его, и сияние Его бесконечной святости преобразило нашу природу. Об интимности этого единения, возникающего при взволнованности, говорит и наше ожидание того, что взволнованность ценностями окажет на нас другое, более глубокое влияние, чем одно только их понимание.

Приобщение в ценностном ответе

В ценностном же ответе наше единство с ценностями еще возрастает и поднимается на более высокий уровень. Это ярче всего проявляется тогда, когда ценностному ответу предшествует взволнованность. Мы слушаем прекрасную музыку, ясно понимаем ее красоту. Но, кроме того, мы глубоко взволнованы ею. Наконец, мы отвечаем ей своим восхищением. Ценностный ответ восхищения, в котором мы наделяем объект этим специфическим внутренним словом, заключает в себе еще большее единение и близость. Он представляет собой наше отношение к объекту, наше внутреннее движение к нему, в котором мы духовно охватываем его. К взволнованности несомненно добавляется новый элемент — это дополнение совершенно особого рода.

Этот момент еще более очевиден в любви. Красота чужой души трогает мое сердце и глубоко волнует его. Я отвечаю любовью. Хотя ответ любви в этом случае кажется тождественным взволнованности, на самом деле духовное движение любви к другому человеку, преданность ему, обращенное к нему высокое внутреннее слово представляют собой новую ступень духовного единения с ним по сравнению с очарованностью моей души, которая столь типична для взволнованности.

В тех же случаях, когда взволнованность не является прелюдией к ценностному ответу или его основой (это имеет место в уважении и особенно в ценностноответных волевых актах), мы не можем сказать, что осуществляемое в ценностном ответе единение во всех отношениях больше того, которое заключается во взволнованности. Однако специфическое совершенство ценностного ответа очевидно. Только в ценностном ответе мы говорим наше слово объекту, наделяем его тем, что специфическим образом комплементарно ему, полностью взаимодействуем с ним. Но и в сфере ценностных ответов необходимо различать разные виды единения с объектом и его ценностью.

При таком сочетании с благом и его ценностью воле, например, свойственно особое совершенство, так как она свободно отдает нас этому благу. Здесь имеет место свободное решение, которое не всегда характерно для ценностного ответа, такого, как радость или любовь. С другой стороны, радость и любовь обладают только им свойственным совершенством, которого нет у воли. Радость и любовь — это голоса нашего сердца: оно и тем самым наша глубочайшая сердцевина в любви и радости привязываются к благу. Любовь обладает неоспоримым преимуществом также и в этом отношении.

Качественное соответствие между ценностью и ценностным ответом

После того как мы исследовали три степени единения с ценностью — постижение ценности, взволнованность и ценностный ответ, — нам необходимо продолжить анализ рационального соответствия между «внутренним словом» ценностного ответа и специфической сущностью ценности объекта. Это соответствие говорит о высокой степени приобщения к благу и одновременно — о духовном, интеллигентном характере ценностных ответов. Внутреннее слово ценностного ответа в качественном отношении полностью соответствует ценности своего объекта и образует смысловое дополнение к нему. Если мы действительно находимся в согласии с ценностью, если мы мотивированы только ею и в своем внутреннем движении увлекаемы ее ритмом, содержание нашего ответа обязательно соответствует мотивирующей ценности. Это проявляется в следующем.

Во-первых, содержание будет обязательно позитивным, если позитивна мотивирующая ценность; содержание будет обязательно негативным, если ответ вызван чем-то недостойным. Невозможно возмущаться поведением, о котором точно известно, что оно благородно. Точно так же

невозможно ответить восхищением на поведение, пошлый и низменный характер которого совершенно ясен. Если наш ответ мотивируется исключительно значимостью ценности, то позитивный ответ на низменный поступок *не может быть дан* ни при каких обстоятельствах. Другими словами, позитивный или негативный характер ответа полностью и жестко зависит от познанной ценности или недостойности объекта. Однако это имеет силу только в том случае, когда наш ответ действительно является ценностным ответом, т. е. мотивируется и формируется *ничем иным*, кроме ценности. Но как только наша позиция начинает определяться другими категориями значимости (скажем, субъективным удовольствием или неудовольствием, дополнительно, но независимо от ценности связанным для нас с объектом), позитивное или негативное содержание нашего ответа уже не обязательно согласуется с самостоятельным — негативным или позитивным — содержанием объекта. Гордый человек, относящийся ко всему с точки зрения самопрославления, может ответить на чужое благородство или великодушие завистью или даже ненавистью. Таким образом он отвечает негативным содержанием на позитивную ценность. Но такое отношение фактически противоположно ценностному ответу. Оно мотивируется той значимостью, которой обладает объект с точки зрения гордыни.

Во-вторых, качественное содержание ценностного ответа обязательно соответствует сущности той ценностной сферы, к которой принадлежит данная ценность. Если ответ мотивируется нравственной ценностью, то он отличается по своему содержанию от ответа на интеллектуальную ценность. Наше восхищение каким-нибудь блестящим дарованием качественно отлично от восхищения любовью или смирением святого. Точно так же наш ответ на эстетические ценности имеет качественно иное содержание по сравнению с ответом, мотивированным нравственными ценностями. Восхищение великим произведением искусства качественно отличается от восхищения необыкновенным нравственным поступком. Специфическая основа мотивирующей сущности определяет качество содержания нашего ответа.

Далее, некоторые ответы возможны только по отношению к определенным типам ценности. Уважение и почтение, например, с необходимостью предполагают нравственные достоинства. Напротив, восхищение и восторг могут мотивироваться различными типами ценности. Негодование же предполагает нравственно недостойное. Оно не может мотивироваться интеллектуальной ограниченностью или плохим произведением искусства. Таким образом, содержание ценностного ответа обязательно меняет свое качество в зависимости от ценностной сферы, к которой принадлежит мотивирующая ценность.

В-третьих, содержание ценностного ответа не просто соответствует общему характеру данной ценностной сферы, а дифференцировано согласно специфическому качеству и иерархической высоте соответствующей ценности. Эта согласованность выражается двояко: с одной стороны, в качественной дифференциации ответа соответственно качественному своеобразию иерархического ранга, а с другой — в степени принятия объекта и преданности ему.

С того момента, как речь идет о чистом ценностном ответе и полностью осознана ценность объекта в его объективной реальности, ранг ценности отражается в том «слове», которым мы отвечаем на данное благо. Восхищение мученичеством св. Игнатия с необходимостью имеет иное и более высокое качество, чем восхищение поведением Сократа перед лицом смерти.

Восторг, вызываемый высоким произведением искусства, например микеланджеловским «Умирающим рабом», с необходимостью будет иметь иное качество по сравнению с восторгом, который мотивирован более скромным, хотя и подлинным, произведением искусства, скажем картиной Гварди или Каналетто. Это различие мы часто связываем с большей или меньшей «глубиной». Разумеется, здесь имеется в виду лишь одно из многих значений этого слова. Мы можем назвать ее качественной глубиной, чтобы отличить ее от других видов глубины. Чем выше ценность, чем

возвышенной ее иерархический ранг, тем глубже тот слой в нашей душе, к которому она обращается.

Однако еще важнее другой способ отражения ценностного ранга в содержании ценностного ответа. Это степень преданности и принятия в ценностном ответе, что может выражаться в таких, например, словах: «Этим произведением искусства я восхищаюсь еще больше, чем тем» или: «Мы уважаем этого человека еще больше, чем того».

Было бы большой ошибкой истолковывать эту градацию ценностного ответа как градацию интенсивности, понимая при этом «интенсивность» в том смысле, в каком она имеет отношение к простым состояниям, таким, как усталость, физическая боль или ощущение тепла. В соответствии с интенциональным, рациональным характером ценностного ответа это «больше» относится к объекту, а не просто к степени интенсивности, как это имеет место в простых состояниях. Но даже интенсивность в сфере ответов, например сильная радость, сильная любовь, которая уже сама по себе отличается от более количественной интенсивности простых состояний, не является адекватным выражением той целостной данности, которую мы имеем в виду, когда говорим: «Я люблю этого человека больше» или: «Я радуюсь этому событию больше, чем тому». Интенсивность — это лишь второстепенный и подчиненный элемент в рамках соответствующей структуры и он отнюдь не образует ее ядро.

Рассматриваемая здесь степень относится к принятию объекта нашего ответа. Внутреннее слово, которым мы наделяем объект, содержит в себе более категоричное принятие и своим содержанием соответствует более высокой ценности. То, что это «больше» или «меньше» отличается также и от интенсивности ценностного ответа, станет совершенно очевидным, если мы примем во внимание, что оно имеет место во многих ценностных ответах, по отношению к которым было бы бессмысленно говорить об интенсивности. Например, нелепо говорить о «сильном» уважении. Но мы, несомненно, уважаем одних людей «больше», чем других.

Степень нашего ответа, выражающаяся в этом «больше» или «меньше», относится к подлинному ядру интенционального, рационального слова ценностного ответа. Его следует четко отделять от динамической квалификации ответа.

Как нетрудно видеть, в этом прежде всего проявляется необходимая связь между ценностью и внутренним словом ценностного ответа. Предпочтение более высокого блага более низкому представляет собой самое существенное соответствие между ценностью и ответом; с нравственной точки зрения оно играет самую большую роль. Чистый ценностный ответ всегда будет даваться в такой степени, которая соответствует рангу ценности. Мы, конечно, будем ликовать в ценностном ответе радости тем больше, чем выше ценность соответствующего блага; точно так же мы больше восхищаемся тем объектом, ранг которого выше. Однако необходимо отметить, что все эти необходимые отношения между объективной ценностью и внутренним словом ценностного ответа существуют только в том случае, если ценность воспринята и понята; они не имеют абсолютного характера.

В самом восприятии ценностей существуют многочисленные градации глубины и полноты. Святому свойственно уникальное интуитивное понимание ценности смирения и целомудрия, которое отсутствует у обыкновенного человека, каким бы высоким ни был его нравственный уровень. Эта градация глубины и полноты восприятия ценностей особенно ярко проявляется в сфере эстетических ценностей. Красоту весеннего утра могут воспринимать многие люди. Но как различно понимают, сознательно переживают эту красоту Китс, Гете, Шекспир — и всякий встречный-поперечный! Субъективный фактор (в схоластике — *modus recipientis*, мера восприятия), зависящий от глубины и внутреннего богатства личности, имеет, очевидно, большое значение для способа познания ценностей. Итак, мы видим: содержание ценностного ответа с необходимостью отражает специфическую сущность ценности той мере, в какой она открылась человеку или он ее воспринял и понял. Разумеется, при том условии, что в мотивацию нашего ответа не вкралось ничего постороннего.

Требуемый, адекватный ценностный ответ

Ситуация меняется, если мы перейдем от необходимого фактического отражения ценности во внутреннем слове ответа к аксиологическому отношению между ценностью и нашим ответом. В аксиологической сфере глубокая, рациональная связь между внутренним словом ответа и объектом — носителем ценности, к которому относится это слово, проявляется еще более специфическим образом. Любому благу, имеющему подлинную ценность, должен быть дан адекватный ответ. Внутреннее слово ценностного ответа — например, радости или восхищения — имеет смысловую комплиментарную связь с ценностью блага, к которому оно относится. Это ярчайшим образом проявляется в том, что благу — носителю ценности — должен быть дан позитивный ответ, а объекту, запятнанному чем-то недостойным, — отрицательный. Подобно тому как очевидный факт, если он познан в своей очевидности, не только мотивирует убеждение, но и *требует его*, поскольку убеждение является должным и адекватным ответом на этот факт, точно так же и между внутренним словом ценностного ответа и объективной ценностью существует аксиологическая связь. Мы можем выразить ее так: «Каждому благу, являющемуся носителем ценности, а также каждому объекту, запятнанному чем-либо недостойным, следует дать адекватный *ответ*».

Эта адекватность включает в себя не только такие соответствия между ценностью и ценностным ответом, как соответствие между позитивным или негативным характером ценности или сущности данной ценностной сферы и ответом, но и многие другие виды сродства. Прежде всего она подразумевает соответствие между рангом ценности и глубиной ответа во всех значениях этого слова, а также между рангом ценности и степенью нашего принятия ее.

Здесь, в отношении аксиологической иерархии, мы опять должны подчеркнуть, что это соответствие между степенью нашего принятия и рангом ценности имеет огромное значение с нравственной точки зрения. С этим

следованием иерархии ценностей связан *ordo amoris* бл. Августина, который он по праву считал хребтом любой нравственности*.

В ценностном ответе раскрывается *logique du coeur*** (логика сердца) — его духовный характер и рациональная структура. Это ярко проявляется в дифференцированном соответствии между ценностным ответом и ценностью объекта и особенно в той дифференциации, которая придает адекватность ответу, требуемому данным благом. Мы ясно видим, какая пропасть отделяет эти высоко духовные — несмотря на их эмоциональный характер — акты от сферы простых состояний и даже от субъективно мотивированных эмоциональных ответов.

Надактуальные ценностные ответы

Необходимо упомянуть еще одно структурное различие в сфере ответов вообще. Непредвзято исследуя внутреннюю жизнь человека, легко увидеть, что, помимо различия между сознательным, бессознательным и подсознательным, наблюдается еще фундаментальное различие между ответами, существование которых ограничено их сознательным переживанием, и такими, которые продолжают существовать после их актуального и осознанного переживания. Любовь к другому человеку, очевидно, не прекращает существовать, когда мы вынуждены сосредоточить наше внимание на другом объекте. Наблюдается явное различие между теми моментами, когда мы способны актуализировать нашу любовь — например, когда мы разговариваем с любимым чело-

* «Unde mihi videtur quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris» (Поэтому, мне кажется, что краткое и истинное определение добродетели — это упорядоченная любовь): «О Граде Божьем» XV, 22.

** «Le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point» (Сердце имеет свои разумные основания, о которых не знает разум). Паскаль, «Мысли» IV, 277.

веком или думаем о нем в его отсутствие, — и моментами, когда мы заняты работой или заботимся о чем-либо другом. Но в то время как боль в моем пальце в соответствии со своей сущностью реальна только на уровне актуальных и осознанных переживаний и ограничена ими, любовь к другому человеку продолжается даже тогда, когда она не актуализована. Если головная боль проходит после приема таблетки аспирина, то она действительно перестает существовать, даже если продолжают существовать ее физиологические причины. Если через некоторое время мы снова чувствуем боль, то это новая психическая реальность, хотя ее причины те же самые. Любовь же, актуализованная в разные моменты, является одной и той же реальностью. Связь между любовью к определенному человеку и ее различными актуализациями совершенно иная по сравнению со связью между способностью и ее конкретной актуализацией: например, способностью играть на фортепиано и фактическими исполнениями музыкальных пьес, или даже волей и конкретными волевыми актами. Любовь к другому человеку живет в моей душе как совершенно реальный фактор, окрашивая любую ситуацию, определяя все мое существование. Она присутствует во мне не в качестве какого-то неявного элемента, а как осмысленный ответ на существование любимого человека. Она стремится к своей актуализации, но, будучи рациональным ответом любимому, она существует не только благодаря своей полной актуализации.

Это продолжающееся существование определенных ответов в более глубоком слое, чем тот, в котором осуществляется полная актуализация наших переживаний, мы назовем «надактуальным существованием». Многие ответы в соответствии со своей сущностью не ограничены лишь чисто актуальным переживанием, а должны существовать надактуально, если они действительно реальны, а не мнимы. Любовь, которая проходит, как только любимый человек исчезает из нашего поля зрения, не может быть настоящей любовью. Подобный надактуальный характер имеет прежде всего любовь: такие ответы, как гнев, приступ ярости или смех

по поводу чего-то комического, не могут надактуально существовать — они, по аналогии с определенными состояниями или чувственными восприятиями, ограничены в своем существовании лишь актуальным переживанием. Надактуальные ответы играют огромную роль в нашей жизни. Самые важные и фундаментальные ответы — это те, которые способны надактуально существовать: это и глубокое страдание в связи с потерей близкого человека, и любовь и уважение, и наша благодарность по отношению к другому человеку, но прежде всего — вера в Бога и любовь к Нему. Чем была бы человеческая жизнь, если бы она состояла исключительно из переживаний, которые бы длились ровно столько, сколько они находятся в фокусе нашего сознания, — если бы неизбежный ритм, в котором одно сменяет другое, распространялся бы на все переживания, т. е. на всю нашу внутреннюю жизнь, и исключал бы память о переживаниях и обыкновенных склонностях или активных возможностях? Не было бы непрерывности душевной жизни, ее богатства и глубины.

Мы увидим впоследствии, какую решающую роль в сфере нравственности играют надактуальные установки и ответы. Невозможно по-настоящему понять сущность человека и нравственности без понимания того, что существуют такие надактуальные установки, которые не теряют характера рациональных ответов, несмотря на свою надактуальность.

Глава восемнадцатая

ОТНОШЕНИЕ ДОЛЖЕНСТВОВАНИЯ

Мы уже исследовали рациональную и глубокую связь между ценностным ответом и его объектом. Мы увидели, насколько соответствует относящееся к объекту слово ценности этого объекта, во всяком случае в той мере, в какой мы познали ее. Было упомянуто и аксиологическое отношение между объектом — носителем ценности и адекватным ответом на этот объект: тот фундаментальный факт, что любая реальность, заключающая в себе ценность, требует должного и адекватного ответа. На это аксиологическое отношение мы должны обратить более пристальное внимание и подробно исследовать его сущность.

Объективная гармония или дисгармония между ценностью и ответом

Любой ценности необходимо дать соответствующий ей ответ: т. е., когда дается должный ответ, реализуется определенная и конечная метафизическая ценность. Безразличие по отношению к ценности, неадекватный, а тем более противоположный ответ создают объективную дисгармонию, воплощающую в себе недостойное особого рода. Мы ощущаем эту дисгармонию, когда слышим суждение о произведении

искусства или гениальном человеке, которое не соответствует их достоинству. Дисгармония ощущается еще больше тогда, когда мы видим, как кто-нибудь выказывает пренебрежение по отношению к человеку, заслуживающему уважения, или не реагирует на великое произведение искусства.

Чтобы восстановить гармонию, мы стремимся переубедить человека, если становимся свидетелями его ложного отношения, его равнодушия по отношению к той или иной личности или произведению искусства. Мы пытаемся это сделать не потому, что хотим навязать ему свое мнение*, а потому, что ясно сознаем объективную важность правильного суждения о ценности и адекватного ответа на нее.

Для выяснения специфической сущности этого «отношения должностования» и воплощенной в его осуществлении метафизической ценности необходимо исключить некоторые связанные с ним факторы, которые легко спутать с ним самим. Что происходит, когда мы видим, как кто-то обзывает набожного человека ханжой? Нас огорчает такой презрительный ответ по многим причинам, и мы пытаемся указать обидчику на его ошибку. Во-первых, мы обеспокоены причиненной благочестивому человеку несправедливостью или страданием, являющимся следствием этой несправедливости. Во-вторых, нас беспокоит нравственная недостойность ложного ответа как таковая и проявляющееся в ней непочтительное предубеждение против религии. В последнем случае важно не то, что это отношение значит для человека, который страдает от него, а его содержание само по себе, его нравственная недостойность. В обоих случаях речь еще не идет о той объективной дисгармонии, которая воплощена в этом неадекватном ответе.

* Это не означает, что диктаторские наклонности не выражаются часто подобным же образом. Некоторые люди не терпят чужого мнения, отличного от своего. Однако невозможно не видеть различия между этой возмутительно безапелляционной позицией и элементарным желанием помочь человеку дать объективно адекватный ответ, основанный исключительно на ценности.

Ведь эта дисгармония явно отличается от объективного зла для человека, которому дан ложный ответ, а также от нравственно недостойного, которым запятнан тот, кто дал такой ответ. Для этого различия характерно следующее: во-первых, эта дисгармония не ограничивается ответами, даваемыми живущим людям. Если бы кто-нибудь сказал, что Платон поверхностен, ему недостает интеллектуальной силы или что он даже заслуживает презрения, мы возмутились бы не меньше, чем в том случае, когда это относилось бы к живому человеку. Мы попытались бы убедить заблуждающегося, что он совершенно не прав, что такой ответ абсолютно неуместен, и нам было бы совершенно ясно, что мы делаем это не для того, чтобы защитить великую личность от несправедливости, а для того, чтобы обеспечить *тот* ответ, который должен быть дан.

Когда историки оценивают деяния Цезаря, Александра или Карла Великого, то их суждения основаны на этой имманентной норме: должен быть дан правильный ответ, отношение которого к духовной или нравственной ценности личности адекватно. Любая полемика историков по поводу какой-нибудь личности, любое столкновение их ответов восхищения или осуждения какой-нибудь исторической фигуры проходит под знаменем именно этой имманентной нормы. Узнав о том, что кто-то снисходительно-доброжелательно относится к св. Франциску Ассизскому как к милому религиозному трубадуру, мы испытываем — в этом случае особенно сильную — дисгармонию такого ответа. Излишне говорить, что в тех случаях, когда данного человека уже нет в живых, не может идти речи об объективном зле для него.

Во-вторых, заключенная в неадекватном ответе дисгармония не ограничивается лишь ответами на человеческую личность. Причинение же объективного зла, очевидно, предполагает человеческую личность или, по крайней мере, способное к страданию существо. Если мы слышим, что кто-то пренебрежительно отзываясь о Девятой бетховенской симфонии, мы испытываем такую же дисгармонию, как если бы речь шла о человеке. Она не может быть истолкована

как результат причиненной художнику как человеку несправедливости, поскольку эта объективная дисгармония не зависит от того, жив художник или нет. Или, предположим, кто-то не понимает возвышенной красоты Тосканы; вместо того чтобы ответить на нее глубоким восхищением и радостью, он находит Тоскану всего лишь «милой». Мы снова ощущаем объективную дисгармонию и справедливо возмущены этим неадекватным отношением. Мы попытаемся показать такому человеку истинную ценность этого ландшафта и помочь ему дать адекватный ответ.

Мы уже ясно увидели, что объективная дисгармония неадекватного ответа на благо, являющееся носителем ценности, не может быть сведена к причиненной человеку несправедливости. Теперь еще необходимо выяснить различие между нравственной или духовной недостойностью ложного ответа и той дисгармонией, которая заключается в невыполнении внутренней «обязательности».

Объективная дисгармония возникает также в тех случаях, когда ложный ответ дается вследствие заблуждения, в котором данное лицо не виновато. Например, человек обманут каким-нибудь тартюфом, но отвечает ему глубоким почтением. Мы, вероятно, попытаемся открыть глаза этому человеку и будем желать того, чтобы такой ответ сменился справедливым возмущением. Но речь здесь, очевидно, не идет о нравственной вине и нравственной недостойности того, кто стал жертвой лицемера. Под влиянием своего ошибочного впечатления и искренно веря в то, что лицемер является святым, он, возможно, даже должен был дать такой ответ. Наше сознание дисгармонии, чего-то объективно несправедливого, а именно того, что лицемер должен быть пристыжен, связано в этом случае не с нравственными качествами ответа. Мы сочувствуем человеку, ставшему жертвой лицемера, мы одобряем его ответ с нравственной точки зрения, но мы желаем, чтобы его заменил ответ, объективно соответствующий лицемеру. Различие между метафизической дисгармонией и нравственной недостойностью ответов проявляется в следующем: объективная дисгармония не зависит от того,

имеются предпосылки для нравственно недостойного или нет; и, кроме того, объективная «обязательность» требует своей реализации даже в том случае, когда с нравственной точки зрения нет никаких возражений против ответа.

Эта объективная дисгармония отличается не только от того нравственно недостойного, которое воплощено в ложном и неадекватном ответе, но и от любого другого недостатка, связанного с этим ответом. Мы можем возмущаться глупостью человека, проявляющейся в неподобающем ответе или в ложном суждении о ценности какой-либо вещи (например, когда кто-нибудь восхищается плоской философией и насмехается над великим гением, таким, как Платон или Аристотель). Или нас может раздражать плохой вкус и банальность человека, восхищающегося лишенной художественной ценности вещью. Но в этих случаях в центре нашего внимания находится не объективная дисгармония, а *духовный* недостаток, проявляющийся в ложном ответе. Духовный недостаток может послужить причиной отсутствия надлежащего ответа. Однако недостойное, являющееся следствием нереализации отношения *долженствования*, очевидно, не тождественно духовному недостатку как таковому.

Мы должны еще раз констатировать: как и нравственный недостаток, объективная дисгармония как таковая не зависит от наличия или отсутствия духовного недостатка. Если кто-то становится жертвой лицемера и отвечает ему почтением, то в этом случае может отсутствовать как нравственный, так и духовный недостаток. И тем не менее мы отчетливо ощущаем, что здесь необходимо дать другой ответ. В действительности должен был бы последовать негативный ответ.

Ответ обязан последовать ради объекта

Здесь важно понять, что ни нравственная, ни духовная ценность надлежащего ответа не являются основой того принципа, согласно которому следует дать ответ любому

объекту — носителю ценности. Его надлежит дать не ради отвечающей личности, а ради объекта, которому он адресован*. Отношение между ценностью и обязательностью соответствующего ей ответа является одним из основополагающих принципов мироздания — тех принципов, которые часто ускользали от философского *prise de conscience*, несмотря на то, что они непосредственно очевидны и мы постоянно их подразумеваем**. Но как только мы помещаем их в центр настоящего *prise de conscience*, мы понимаем их характер как первичной данности, и это исключает любое дальнейшее «почему».

Как мы увидели в предыдущей главе, должный, адекватный ответ требует соответствия между внутренней ценностью ответа и рангом ценности, к которой он относится. Мы увидели также, что более высокой ценности соответствует некое «больше» во внутреннем слове ответа. К этому мы должны добавить: внутреннее значение и настоятельность

* Конечно, надлежащий ответ должен быть дан и ради реализации нравственных и духовных ценностей, которые он может воплощать. Однако здесь важно увидеть следующее: тот факт, что дан адекватный ответ, независимо от этой нравственной и духовной ценности воплощает в себе гармонию и имеет свою собственную ценность.

** Никто из философов не понял так ясно отношение должностования, как св. Ансельм в своем труде «*De veritate*» (Об истине), хотя он и подходит к нему с другой стороны: «Учитель: Для чего служит утвердительный ответ? Ученик: Чтобы выразить то, что существующее существует. Учитель: В этом случае он выражает то, что он должен выражать» (Гл. II, стр. 404). «Если кто-то считает существующим то, что существует, то он думает так, как он должен думать, и поэтому такая мысль истинна... Если бы он (дьявол) всегда хотел того, чего он должен был хотеть, то он бы не грешил... если бы он хотел того, чего он должен был хотеть, а именно того, для чего ему была дана воля, он оставался бы в истине и поступал бы правильно; но коль он захотел того, чего он не должен был хотеть, он отошел от истины и правильности. Таким образом, также и здесь истину мы можем увидеть только в правильности...» (Там же, гл. III и IV, стр. 405). «Если что-то должно быть, то оно правильно и справедливо; и только то может быть правильным и справедливым, что должно быть» (Там же, гл. XII, стр. 412)

требования дать адекватный ответ возрастают вместе с иерархической высотой ценности, т. е. обязанность дать надлежащий ответ становится более строгой по мере возрастания высоты данной ценности. Мы ясно видим, что ложный или неадекватный ответ на благо с высокой ценностью является более сильной дисгармонией, чем та, которую вызывает неподобающий ответ на менее значительное благо.

Обязанность дать ответ становится строже по мере возрастания высоты ценности

Таким образом, отношение обязательности приобретает все большее значение по мере повышения ранга объекта. Дисгармония, которую вызывает пренебрежение этим принципом, очевидно, проявляется несравненно сильнее в том случае, когда, например, святого унижают, вместо того чтобы оказать ему почтение, чем в том случае, когда просто достойный человек не пользуется заслуженным уважением. Мы позднее увидим, что этот принцип приобретает несравненно большее внутреннее значение, если речь идет об ответе на бесконечную благодать абсолютной личности — о хвале и поклонении Богу. Реальность и значимость этого принципа становится все очевидней с возрастанием ранга ценности. Прежде чем обратиться к этой обязательности, пронизывающей всю литургию, мы должны отметить нижеследующие различия, поскольку данный принцип имеет многообразные проявления.

Прежде всего, он проявляется в когнитивной сфере, а также в области теоретических ответов. Очевидно, что истина имеет ценность. Под истиной мы подразумеваем адекватность высказывания, которую — не совсем удачно — называли логической истинностью. Высокое достоинство и благородный пафос истины требует того, чтобы сущее было адекватно познано и действительности был дан позитивный теоретический ответ. Нас занимают здесь не интеллектуальные досто-

инства человека, не огромное значение адекватного познания для личности и для достижения ею своих конечных целей. Мы имеем здесь в виду тот факт, что сущее *требует* своего адекватного познания и теоретического ответа. Заблуждение является злом не только в связи с умственной несостоятельностью человека или с возможными опасными последствиями для него, а, скорее, потому, что несоответствие между утверждением и истинной сущностью объекта само по себе дисгармонично.

Как нетрудно видеть, отмеченная градация обязательности, определяемая рангом объекта, играет специфическую роль в сфере познания и теоретических ответов. Пока речь идет о каком-нибудь случайном факте, не имеющем глубокого значения, дисгармония неадекватного познания сведена к минимуму; однако она становится очевидной, как только заблуждение касается *veritas aeterna* или объекта, имеющего высокую ценность. Она становится еще более серьезной, когда соответствующая *veritas aeterna* имеет чрезвычайно значительное метафизическое содержание, как, например, духовность и бессмертие души, свобода воли и, в первую очередь, существование Бога. Но обязательность в сфере теоретических ответов достигает свой кульминации тогда, когда речь идет о явленной истине и обязательном ответе веры.

В рамках нашей темы невозможно отметить все многочисленные различия, касающиеся в сфере познания этого фундаментального принципа: любой объект требует адекватного ответа. Ограничимся простой констатацией того, что действительность должна познаваться такой, как она есть, и что она требует соответствующего ответа.

Этот принцип, кроме того, касается сферы определения ценности или оценки, включающей в себя не только знание ценности объекта, но также и теоретический ответ на нее. На первый взгляд это представляется частью познания. Если объект *должен* быть познан таким, как он есть, то должна быть познана и его ценность. Поэтому может показаться, что сказанное уже подразумевает оценку с ее обязательным

характером, поскольку она является познанием ценности объекта и теоретическим ответом на нее.

В действительности же мы имеем здесь новое проявление общего принципа данной обязательности. Как мы видели в предыдущей главе, темой сферы познания и теоретических ответов является *истина*. Имманентный вопрос в отношении объекта — это: «Какова сущность данной вещи?» И ответ, к которому сводится все, звучит так: «Сущность ее такова». Этот ответ дает сам объект, а мы как бы повторяем его в своем теоретическом акте. Таким образом, адекватного познания требует тема истинности.

Если же мы имеем дело с надлежащей *оценкой* объекта, то истина и существование не являются единственной темой. Здесь присутствует и аксиологический элемент, связанный с сущностью ценности не потому, что эта ценность существует, а потому, что она значима сама по себе. Следовательно, мы можем сказать: общий принцип, требующий адекватного ответа, проявляется в новом аспекте, если речь идет о ценности, если имманентный вопрос звучит не только как: «Что представляет собой сущность данной вещи? существует ли она?», но и так: «Имеет ли она ценность?» или: «Какую ценность она имеет?» Хотя ценности открываются нам в подлинном акте познания и мы можем говорить об интеллектуально-интуитивном постижении ценностей, все же глубочайшая сущность ценностей имеет такой характер, что уже в познании осуществляется специфическое единение с объектом, не имеющее аналогии в других видах познания. Постигая ценность, мы выходим за пределы онтологического ритма и вступаем в аксиологический: мы не в состоянии понять ценность, если пытаемся постигнуть ее снаружи или нейтрально рассматриваем ее как нечто лишь существующее. Сама сущность ценности помогает нам в ее постижении одновременно уже выйти за рамки темы чистого познания бытия.

Адекватно познавая ценность какой-либо данности или принимая ее, мы тем самым удовлетворяем не только притязание объекта на соответствующее ему теоретическое

постижение, но одновременно и требование, исходящее от ценности и ее иерархического ранга. Иными словами, возникает двойная дисгармония, когда святой остается непонятым, когда, как говорит Книга премудрости Соломона (5, 4), мы почитаем «жизнь его сумасшествием»: во-первых, та, которая проистекает из неадекватного познания и включает заблуждение как таковое и вдобавок особую тяжесть заблуждения в связи с высоким рангом объекта, а во-вторых, дисгармония, возникающая в результате отсутствия должного признания и отрицания объективной ценности.

Обязательность в эмоциональной сфере

Существует еще третье проявление этого фундаментального принципа, заключающегося в обязательности адекватного ответа любой ценности. Оно связано со сферой взволнованности и эмоциональных и волевых ответов и означает следующее: мы не должны оставаться безразличными и равнодушными по отношению к ценности объекта — и, очевидно, это требование тем строже, чем выше соответствующая ценность. Мы чувствуем явную дисгармонию, когда человек, являясь свидетелем нравственно благородного поступка, например героической жертвы, остается равнодушным. При виде этого душа обязана была прийти в волнение; этого требует ценность. Литургия насквозь проникнута сознанием того, что бесконечная любовь Христа должна растрогать нас, возвышенная жертва Богочеловека на кресте, о которой говорит *Popule meus quid feci tibi* (народ мой, что сделал тебе) Страстной пятницы, должна взволновать нас до слез.

И в нашей собственной жизни многое требует слез: *sunt rerum lacrimae* (слезы в порядке вещей). Мы ощущаем объективную дисгармонию, когда кто-нибудь остается безучастным к трагическому и возвышенному или даже неподобающим образом реагирует. Однако высшее проявление этого принципа наблюдается в сфере ценностных ответов.

Не только текст всей литургии, но и ее подлинный смысл свидетельствует о существовании этого принципа. Слова: *te decet laus, te decet hymnus* (Тебя подобает хвалить, Тебя подобает воспевать) выражают главный смысл литургических часов. Богу следует возносить хвалы *потому, что Он Бог, потому, что Он бесконечно благ и свят.*

Современный утилитаризм и прагматическая ментальность зачастую неспособны понять истинный смысл хвалы Богу. Даже среди католиков раздаются голоса против созерцательных монастырей, заявляющие, что они не в духе времени и что монахи были бы больше угодны Богу, если бы занимались социальной работой и делами милосердия, а не григорианским хоралом и церковной службой.

На фоне столь ошибочного суждения особенно ярко выступает роль этого фундаментального принципа в литургии. Смысл и *raison d'être* (разумное основание) литургической хвалы Богу — это главным образом не нравственная и религиозная ценность, воплощенная в акте хвалы, а тот факт, что Богу *полагается* хвала, *quoniam tu solus sanctus, tu solus altissimus* (ибо Ты единственный свят, Ты единственный высший). В любом истинном ценностном ответе заключено сознание этого конечного отношения должностования. Будь то акт почтения, любви, восхищения или уважения — он всегда осуществляется в сознании того, что этот ответ является не результатом нашего произвола или той привлекательности, которой обладает для нас объект, а тем, что полагается объекту. Следствием этого сознания являются определенное смирение и объективность, свойственные любому подлинному ценностному ответу.

Мы показали, насколько объективно значимо соответствие ответа рангу ценности. Теперь мы можем добавить: человек тем больше осознает свою обязанность дать ответ, чем выше соответствующая ценность. Однако, когда мы говорим, что понимание того, что именно объективно полагается благу, является существенной частью любого ценностного ответа, это не означает, что всегда должно иметь место сознание *нравственной* обязанности дать адекватный цен-

ностный ответ. Общий принцип — любой ценности полагается надлежащий ответ — не во всех случаях подразумевает нравственную обязанность отвечать.

Нравственную обязанность мы обсудим позднее. Здесь достаточно констатировать, что для того, чтобы появилась нравственная обязанность, помимо условия «долженствования» необходимы еще и другие. Аналогично, существует явное различие между осознанием того, что ответ объективно полагается дать, и пониманием нашей нравственной обязанности дать такой ответ. Было бы серьезной ошибкой думать, будто знание отношения долженствования сводит все ценностные ответы к актам повиновения. Когда мы радуемся раскаянию грешника, мы сознаем: это событие достойно радости, но это сознание отнюдь не делает из радости чистого волевого ответа, исполняющего долг в кантовском смысле.

Восхищение великим произведением искусства (которое включает в себя восторженное влечение к объекту, спонтанное движение к нему нашего ума и сердца) с необходимостью проникнуто сознанием того, что такой ответ следует дать. Раскаяние св. Петра после того, как он отрекся от Христа, является классическим примером эмоционального богатства и произвольного влечения сердца, хотя его и невозможно отделить от сознания того, что так *полагается* ответить на совершенный грех.

Поэтому мы должны со всей категоричностью подчеркнуть, что сознание того, что ответ обязателен, совершенно не противоречит произвольному движению нашей души: «Радоваться справедливости — это расширять душу. Это дар Божий, что в Его заповедях наша душа не сужается из страха перед наказанием, а, напротив, радость и любовь к справедливости делают нас шире» (Бл. Августин, Объяснение псалма CXVIII, *Sermo X*, 6).

Наконец, мы должны отметить: хотя в любом ценностном ответе живет сознание того, что этот ответ полагается объекту, тем не менее человек знает, что если он не даст такого ответа, то тем самым нанесет ущерб себе, а не объекту. Очевидно, то, что любому объекту — носителю

ценности *полагается* надлежащий ответ, и то, что объект *нуждается* в ответе, — это не одно и то же.

Это станет особенно очевидно, если мы примем во внимание высший ценностный ответ, обращенный к Богу: молитвенную любовь и молитвенную хвалу. Они полагаются Богу; однако нелепо утверждать, что Бог *нуждается* в них. Таким образом, сознание того, что ответ обязателен, совершенно не означает, что объект *нуждается* в нем, как, например, *нуждается* в нашей помощи человек, попавший в беду.

Любой ценностный ответ заключает в себе ценность. Он реализует отношение долженствования. Он соответствует объективному требованию, он воплощает нашу преданность ценности, он уникальным образом приобщается к ценности. Все это придает ценность самому акту. Но ее следует четко отделять от ценности, которой дается ответ. Первая — это, очевидно, всегда личностная ценность, которая в соответствии со своей сущностью может быть реализована только человеком. В следующей главе мы обсудим тот фундаментальный факт, что сам ответ воплощает в себе качественно новый тип ценности. Адекватный ответ восхищения великим произведением искусства имеет не эстетическую, а духовную ценность, заключающуюся в глубине переживания, в восприимчивости к прекрасному и, кроме того, в духовном порыве. Следовательно, эта двойная ценность отличается от ценности красоты произведения искусства. То же самое наблюдается и в ценностном ответе гению. Без всякого сомнения, подобный ответ не является чем-то нейтральным, вроде склонности говорить медленно или быстро, а имеет личностную ценность. Человек, дающий такой адекватный ценностный ответ, завоевывает наше сердце.

Если мы, однако, говорим, что любой адекватный ответ заключает в себе личностную ценность, то это не означает, что ему уже присуща *нравственная* ценность. Мы не считаем человека нравственным только потому, что он дает адекватный ответ гению Платона или Шекспира. Мы скажем в этом случае: он умен, или: его личность интересна нам, поскольку он в своем понимании этих великих гениев

человечества и в своем восхищении ими демонстрирует определенные духовные качества и общие достоинства духовной широты и глубины. Но мы не можем сказать, что это восхищение имеет нравственную ценность*. Достаточно сравнить его с радостью по поводу раскаяния грешника, чтобы понять, что это восхищение еще не является нравственным, каким бы достойным и ценным оно ни было.

Мы уже видели, что любая нравственная позиция является ценностным ответом или, по меньшей мере, содержит его в себе. Однако обратное неверно. Мы не можем сказать, что любой ценностный ответ как таковой нравствен в смысле специфической *нравственной ценности*.

Таким образом, мы должны исследовать, какие элементы добавляются в *нравственный ценностный ответ*. Наше исследование сначала будет связано с теми ценностями объекта, которые мотивируют нравственный ответ. Мы зададимся вопросом: не требует ли поэтому наличие нравственных ценностей в ответе особого типа ценностей у объекта, к которому относится ответ? На этот вопрос мы ответим в следующей главе. Поскольку существует очевидная глубокая связь между нравственностью и свободой, мы, далее, исследуем проблему свободы личности. Мы уже видели (глава 15), что одной из главных черт нравственных достоинств и недостатков является наша личная ответственность за их наличие или отсутствие. Ответственность несомненно предполагает свободу личности. Хотя совершенно очевидно, что ценностный ответ воли свободен, все же остается проблематичным прежде всего то, в каком именно смысле могут быть названы свободными эмоциональные ответы (такие, как благородная радость, любовь, раскаяние или глубокое почтение). Они с необходимостью

* Конечно, такое восхищение может быть признаком общей нравственной позиции, например благоговения. Это зависит от специфической сущности и качества восхищения. Но даже когда оно говорит о наличии такой общей нравственной установки, само по себе оно все равно не придает человеку нравственного достоинства и явно отличается от ценностных ответов, имеющих нравственную ценность.

должны быть свободны, если они заключают в себе нравственную ценность.

Сущность личной свободы, ее различные аспекты и отдельные, доступные нашему свободному вмешательству психические зоны будут более тщательно исследованы во втором разделе этой части. Только после такого анализа мы будем в состоянии ответить на наш главный вопрос: каковы источники нравственного блага в человеке?

Глава девятнадцатая

ПРАВСТВЕННАЯ СОЗНАТЕЛЬНОСТЬ

Исследуя ценностный ответ, обладающий нравственной ценностью в строгом смысле слова, мы можем констатировать, что он, помимо ответа на объективную ценность, включает в себе еще и общий ответ на нравственное благо как таковое. Человек, который сопротивляется внешнему давлению и предпочитает страдать, чем обманывать другого, отвечает не только на ценность человеческого существа и, на этом фоне, на объективное благо для человека, но одновременно и на нравственное благо такой позиции честности и верности и на нравственное зло предательства. Духу нравственного ценностного ответа присуща объективная нравственная значимость, и она играет решающую роль в мотивации его акта. Мы можем сказать, что любой нравственный ценностный ответ так или иначе включает в себя *общее стремление быть нравственным*, нравственно вести себя.

Желание быть нравственным

Желание быть нравственным само по себе является чистым ценностным ответом. Его нельзя путать с неосознанным стремлением к самосовершенствованию, которое, согласно традиционной философии, присутствует в любом объекте, в том числе и в человеке. Это желание быть

хорошим не является тем, чем обязательно обладает каждый человек независимо от своего свободного выбора. Оно отсутствует не только у аморальных людей, ставших жертвами своей гордыни и чувственности: его лишен и тот человеческий тип, который, возможно, и склонен к добру и поэтому может во многих случаях правильно ответить, однако делает это как бы случайно и без санкции своего свободного личностного центра. Поэтому желание быть хорошим отнюдь не является имманентным актом нашей природы, как, например, самоутверждение или наше естественное стремление к счастью, — это, напротив, чистый, свободный ценностный ответ*.

Было бы, однако, большой ошибкой видеть в таком желании простой ответ на наше собственное объективное благо. Быть нравственно хорошим — это, конечно, фундаментальное объективное благо для человека, глубочайшим образом связанное с его высшим благом. Но объективное благо нравственного совершенства имеет такой характер, что мы не сможем понять его как высшее объективное благо для нас, если не постигли независимую значимость нравственных ценностей. Необходимо понять, что любое стремление к обладанию этим благом, не основанное на чистом ценностном ответе, по сути своей невозможно. Существует совершенно законный интерес к нашему объективному благу, не являющийся следствием ценностного ответа. Наша естественная заинтересованность в собственном существовании, не только инстинкт самосохранения, но и сознательное стремление к самозащите,

* Как мы видели в главе 17 — «Ценностный ответ» — это ни в коем случае не означает, что человек не призван дать этот свободный ответ. Напротив, в соответствии со своей сущностью он ориентирован на нравственное благо. Эта внутренняя направленность связана с его подчинением Богу, о котором бл. Августин сказал: *fecisti nos ad te, Domine* — Ты создал нас для Себя, Господи (Исповедь, I,1). Однако, как мы уже знаем, объективная ориентация на нравственное благо, призвание дать нравственный ответ на нравственное благо вообще и желание быть хорошим несомненно отличаются от неосознанного телеологического стремления к собственному совершенству.

к защите своей собственности, стремление защитить свои элементарные права — все это является совершенно законным, типичным ответом на наше собственное объективное благо. Но это не ценностный ответ: мотивирующей значимостью этих благ является их характер объективного блага для нас, другими словами — наш законный интерес.

Общее стремление быть нравственно хорошим, которое, как мы видели, свойственно только нравственному и нравственно сознательному человеку, четко отличается от любого ответа на наше собственное объективное благо. Оно является чистым ценностным ответом на мир нравственных ценностей, в конечном счете — на существование Бога. Сознание того, что идти путями Господа — в наших собственных высших интересах, содержится в нем лишь в качестве второстепенного элемента. Мы не нуждаемся в предварительном ценностном ответе, чтобы понять, что наша жизнь является объективным благом для нас, что в наших интересах, чтобы наши права соблюдались и т. д. Но для того, чтобы понять, что мы в высшей степени заинтересованы в нравственном благе, мы должны сначала постичь его независимую сущностную значимость. Мы должны отдаться ему в чистом ценностном ответе. Только тогда мы поймем, что обладать им — в наших же высших интересах. Другими словами, это желание быть нравственным не свидетельствует о любви к себе, этой естественной, неизбежной солидарности с самим собой, которая свойственна нам всем — как плохим, так и хорошим. Оно представляет собой проявление нашей любви к Богу, являющейся необходимой предпосылкой истинной любви к себе. Бл. Августин ясно говорит об этом: «Nescio enim quo in explicabili modo quisquis seipsum non Deum amat non se amat; et quisque Deum non se ipsum amat ipsum se amat. Qui enim non potest vivere de se moritur utique amando se; non ergo se amat qui ne vivat se amat; cum vero ille diligitur de quo vivitur non se diligendo magis diligit qui propterea non se diligit ut eum diligit de quo vivit» (Не знаю, как может человек, не любя Бога, любить себя; а кто любит Бога, а не себя, тем самым любит себя. Ибо тот, кто не может

жить, умрет, как бы он ни любил себя; поэтому не любит себя тот, кто любит себя ценой своей жизни; когда же возлюблен Тот, Кем мы живем, то человек, не любя себя, больше любит себя, потому что не любит себя для того, чтобы любить Того, Кем он живет).

Здесь мы ясно видим, что ценностный ответ Богу является необходимым условием истинной любви к себе, и она свойственна только хорошему человеку.

Подводя итог, мы можем сказать: общее стремление быть нравственно хорошим (общее не в том смысле, что оно свойственно каждому человеку, — это, как уже сказано, не так, — а потому, что оно представляет собой фундаментальный ответ, не ограниченный каким-то отдельным благом или ситуацией) является чистым ценностным ответом, а в своей зрелой форме — ответом благоговейного послушания Богу. И только во вторую очередь оно является осознанием того, что этот путь есть истинное благо для нас. Но это знание предполагает восприятие ценности и ценностный ответ и теряет всякий смысл, если мы пытаемся увязывать его с защитой наших законных интересов.

Ответы на нравственно значимые ценности

Чтобы понять сущность и характер этого ценностного ответа, связанного с нравственной значимостью нашей реакции на ценность конкретного, находящегося перед нами блага, мы прежде всего должны понять отношение между нравственной значимостью и объективной ценностью.

Предположим, жизни человека угрожает опасность; мы видим, что мы можем спасти его. Ценность человеческой жизни находится перед нашим духовным взором, и мы понимаем заключенное в ней требование приложить силы для спасения человеческой жизни. Наше желание спасти этого человека мотивировано ценностью человеческой жизни. Тем не менее мы также осознаем и нравственную

важность наших действий, и наше желание спасти человека отвечает одновременно и на эту нравственную значимость.

Здесь важно избежать серьезной ошибки, заключающейся в том, что отношение между конкретной ценностью и нравственной значимостью рассматривается под углом зрения отношения между средством и целью. Достаточно сравнить нравственный поступок или какой-нибудь нравственный ценностный ответ с аскетической практикой. Пост, например, является средством достижения нравственного и религиозного прогресса. Сам по себе он не имеет ценности. Это типичное средство; его косвенная значимость существенным образом зависит от значимости цели, ради которой оно выбрано. Если кто-то постится для того, чтобы сохранить стройную фигуру, то пост является нравственно нейтральным. Если же к посту прибегают — например, в религиозных аскезах — для того, чтобы освободиться от оков чувственности, т. е. в целях устранения препятствий для проявления любви в нашей душе, то он приобретает высокую косвенную ценность. Но здесь важно то, что ценностный ответ направлен на ценность нашей внутренней свободы, а пост имеет характер простого средства. Налицо фундаментальное отличие от тех случаев, которые являются предметом настоящего исследования.

Или, например, мы видим, что человек находится в бедственном положении. Его нужда, несчастья, мучения — это нечто недостойное. Мы слышим призыв устранить это недостойное. В основе нашего ценностного ответа любви к этому страдальцу лежит негативный ответ на его бедствия. Наше желание помочь ему действительно мотивируется его ценностью как человека и недостойностью его бедственного положения. Это желание включает в себе подлинную заинтересованность в облегчении его мучений. Однако мы сознаем и нравственное значение помощи другому человеку. Нашими действиями руководит также стремление делать то, что является правильным и добрым. Нетрудно видеть, что роль ценности, на которую направлены наши действия, в корне отличается от роли простого средства. Мы помогаем несчастному человеку ради него самого. Мы не рассматриваем его

несчастье просто как возможность сделать то, что послужит нашему нравственному совершенствованию. Напротив: между ценностью объекта и ее нравственным значением наблюдается глубокое взаимодействие. И то, и другое находится на стороне объекта. Мы не можем отделить знание человека о том, что защищать свободу другого — это хорошо с нравственной точки зрения, от сознания им ценности человеческой личности и ее свободы.

Для того чтобы ясно понять сущность этой взаимосвязи, которую невозможно спутать с отношением между целью и средством, мы должны принять во внимание следующие моменты. Во-первых, нравственная значимость является не ценностью поступка или установки нашей собственной личности, а тем, что так же, как и ценность, требующая этого поступка или установки, находится на стороне объекта. Она дана нам как нравственное благо самого поступка или установки, как задача, которую мы хотим выполнить. Она, несомненно, отличается от рефлексивного сосредоточения на самом себе и своих положительных или отрицательных качествах. Быть обращенным к нравственной значимости, т. е. к объективному благу поступка или установки — это полная противоположность позиции фарисея, постоянно оглядывающегося на самого себя и нравственное достоинство своих действий.

Нравственные достоинства появляются «за спиной» нашей установки

Мы должны ясно понимать, что нравственные достоинства наших установок как таковые не могут восприниматься нами в процессе их реализации. Они появляются, как говорит Макс Шелер, «за спиной нашей установки или поступка». Мы никак не можем быть обращены к ним, если только не нарушаем нормальную и подлинную реализацию наших установок. Однако такое нарушение может носить не только фарисейский характер. Оно часто является признаком

невротического эгоцентризма или истерической неподлинности. Существуют несчастные люди, которые не могут достичь непосредственного контакта с объектом, поскольку они постоянно наблюдают за собой и глядят на свои действия как бы со стороны. Они считают себя добродетельными, если поступают каким-то определенным образом, точно так же как в других случаях они чувствуют свою важность, считают себя умными и наслаждаются этим. Если это болезненное самодовольство распространяется на сферу нравственности, каждое их действие превращается в демонстрацию, а вся их жизнь — в театр. Разумеется, это достаточно дурно. Однако гораздо хуже самопрославление фарисея. Здесь это нарушение принимает более серьезный характер. Фарисей предвосхищает нравственное добро поступка и наслаждается им не потому, что он хочет дать ценностный ответ, а потому, что это добро служит ему для удовлетворения его гордыни.

Какова бы ни была природа этой рефлексивной оглядки на нравственное достоинство нашего акта в процессе его осуществления, она всегда диаметрально противоположна осознанию нравственной значимости, требования ценности со стороны объекта. Каждый из нас знает об опасности оглядки на собственные объективные нравственные достоинства во время совершения добрых поступков. С этим искушением гордыни надо бороться и отвергнуть его как яд, разъедающий истинную нравственную ценность нашего поведения. Мы знаем это и видим разницу между этой угрозой и пониманием нравственной значимости определенных поступков и установок, нравственным «весом» требования объективной ценности. Нам совершенно ясно, что обращенность к нравственной значимости поступка даже диаметрально противоположна этому искушению. Мы осознаем, что в искушении интерес к нравственному достоинству акта коренится в гордыне и не имеет ничего общего с ценностным ответом. Настоящий интерес к нравственной значимости, напротив, неотделим от понимания требования ценностей согласовать наше поведение с ними. Общее желание быть нравственным имеет явный характер ценностного ответа.

Если раскрытие нравственной значимости нашему сознанию диаметрально противоположно любой оглядке на достоинство нашего акта в процессе его осуществления, то оно отличается и от всех нравственно необходимых законных форм рефлексии по поводу собственного поведения. Как правило, о собственных нравственных достоинствах мы не только не думаем, но они вовсе и не должны становиться предметом нашей рефлексии. Смирение набрасывает покров на себя. Наши нравственные недостатки, напротив, должны становиться предметом исследования нашей совести. В этих случаях законного или даже нравственно обязательного самонаблюдения наша собственная позиция является объектом наших размышлений, и мы, рассматривая ее недостатки, должны делать это очень отстраненно: а именно, видеть недостатки «за спиной» установки. При осознании нравственного значения наших действий мы, наоборот, смотрим на ценность объекта и на исходящее от него требование. Когда мы постигаем ценность и ее требование, нашему сознанию открывается ее нравственное значение, и поэтому не происходит рефлексивного обращения к нашему будущему акту и его достоинству.

Но прежде чем мы продолжим исследовать осознание нравственного значения, мы должны с самого начала подчеркнуть различие между осознанием нравственного недостатка, которого мы хотим избежать, и пониманием нравственного достоинства, к которому хотим приобщиться. Мы уже были поставлены перед этим фактом, когда отмечали явное различие между рефлексивным изучением наших собственных достоинств и изучением собственных недостатков.

В нашем исследовании нравственности мы еще не раз увидим, что достоинства и недостатки помимо того, что они противоположны друг другу, отличаются друг от друга и во многих других отношениях. Негативная ситуация часто совершенно не похожа на позитивную. Поэтому мы отныне будем исследовать осознание нравственно хорошего и нравственного плохого по отдельности. Конечно, общее желание

быть нравственно хорошим заведомо подразумевает общее желание отказаться от нравственно плохого. Но не всегда, когда мы делаем что-то хорошее, простой отказ от этих действий является чем-то нравственно плохим. Это происходит только в том случае, когда соответствующая ценность накладывает на нас строгую нравственную обязанность. Тогда неисполнение ее с необходимостью будет нравственно негативным. Поэтому в осознании нравственного значения той или иной обязанности заключается как знание о возможном нравственном достоинстве, если мы исполняем обязанность, так и знание о возможном нравственном недостатке, если мы ее не исполняем. Но во многих случаях, в которых нет строгой нравственной обязанности, речь не идет о возможном нравственном недостатке. Тогда сознание нравственного значения относится исключительно к позитивной нравственной ценности.

Хотя в дальнейшем мы будем по отдельности изучать осознание позитивной и негативной нравственной ценности, однако мы уже сейчас должны отметить: как только имеет место постижение негативной и позитивной ценности, как, например, при любой нравственной обязанности, то на передний план гораздо сильнее выступает сознание нравственно недостойного. Это происходит потому, что наша совесть, которая играет решающую роль в осознании нравственного значения наших действий и установок, прежде всего обращается к нравственно недостойному. Она в первую очередь предостерегает нас от совершения нравственно предосудительного*.

Мы уже достаточно изучили характер осознания нравственной значимости и отделили его от всякого незаконного заглядывания на нравственную ценность наших собственных действий, а также от их последующего законного рассмотре-

* То, что совершению нравственного действия должен предшествовать отказ от нравственно дурного, подчеркивает и бл. Августин: «Cuius hic ordo est primum ut nulli noceat deinde ut etiam prosit cui potuerit» (Порядок таков: пусть сначала не приносит никому вреда, а потом принесет пользу, кому сможет). «О Граде Божием» XIX, 14.

ния. Теперь мы должны отметить связь между ценностью объекта и ее нравственным значением. Мы уже упоминали об опасности ее ошибочного истолкования как отношения между целью и средством. Мы увидели радикальное различие между отношением ценности к нравственному значению и отношением аскетических упражнений к своим результатам. Аскетическая практика действительно является средством самосовершенствования.

В предыдущей главе мы узнали, что ценностный ответ полон сознания того, что объект заслуживает ответа, что этот ответ полагается ему. Мы также увидели, что ему не обязательно свойственно сознание нравственной обязанности. Отношение долженствования может подразумевать нравственную обязанность, но не обязательно.

Теперь мы должны сделать еще один шаг и добавить следующее: нравственная значимость не тождественна долженствованию ответа. Знание о том, что объекту — носителю ценности должен быть дан ответ, явно отличается от сознания нравственной значимости ценностного ответа.

Таким образом, следует различать три вещи: во-первых, нравственную обязанность ответить благу, например уважать собственность наших ближних; во-вторых, нравственную значимость ценностного ответа в отсутствие нравственной обязанности — например, в случае спасения чужой жизни с риском для собственной; в-третьих, тот факт, что любому объекту, являющемуся носителем ценности, следует дать адекватный ответ, например ответ восхищения выдающемуся произведению искусства.

Надлежащий ответ полагается дать любым ценностям; нравственная значимость, напротив, ограничивается вещами, которые являются носителями определенных ценностей. Наконец, нравственная обязанность предполагает не только нравственно значимые вещи, но, кроме того, и специфически новые факторы (ср. гл. 28: «Нравственный ригоризм»).

Все те ценности, которые имеют нравственное значение и ответ на которые нравствен в подлинном смысле слова, мы будем называть «нравственно значимыми ценностями».

Тип нравственно несознательного человека

Прежде чем обсудить различие между нравственно значимыми и не значимыми ценностями, мы еще должны заняться следующей проблемой. Существуют нравственно сознательные и несознательные люди. Говоря о нравственно несознательном типе людей, мы не имеем в виду дурных людей, ставших жертвами своей чувственности или гордыни, равнодушных или даже враждебно настроенных по отношению к ценностям вообще и нравственным ценностям в особенности. Мы не имеем в виду того, кто знает только одну категорию значимости — свое субъективное удовольствие, кто никогда не интересуется значимым самим по себе и тем более не беспокоится по поводу нравственного значения тех или иных вещей. Мы имеем в виду тот тип, который находится в нерушимом согласии с самим собой и считает само собой разумеющимся следовать лишь собственным наклонностям. Такие люди могут быть мягкосердечными и понимать многие ценности; они могут и ответить им. Они могут глубоко понимать искусство и видеть красоту и величие природы и произведений искусства. Их может глубоко волновать эта красота. Они могут понимать также нравственное добро какой-нибудь великой жертвы или преданной любви. И тем не менее таким людям не свойственно надактуальное желание быть нравственным. Они не занимают сознательной, окончательной позиции по отношению к серьезным нравственным проблемам. Им чужда глубокая решимость идти правильным путем, избегать нравственно дурного, пребывать в гармонии с нравственно хорошим. Решающим вопросом является вопрос о том, имеет ли человек надактуальную волю быть нравственно хорошим или он лишен ее. В этом и заключается различие между нравственно сознательным и нравственно несознательным человеком.

Нравственно несознательный вообще не понимает глубочайшей серьезности нравственного вопроса. Эта драма неизвестна ему. Для него неоспоримой нормой является его индивидуальные склонности; он сделает все, что внушит ему

его природа; куда она его направит, туда он и пойдет. Ему нет надобности делать из своей натуры в буквальном смысле слова достойную уважения норму, следовать которой он сознательно бы решил. Его поведение представляет собой особый род нравственной несознательности, которую можно было бы назвать «осознанной» нравственной несознательностью. В определенной мере она была свойственна, например, Гете.

Нас интересует здесь гораздо более распространенный тип нравственной несознательности, встречающийся у тех людей, которые отвечают на ценности только тогда, когда их натура допускает их понимание и склонна ответить на них. Они осознают объективно значимое, иногда они даже способны до некоторой степени следовать ему. Они порой понимают, что значительному произведению искусства или высокой духовной ценности полагается дать адекватный ответ. Они могут даже понимать, что помощь находящемуся в беде должна быть нашей потребностью, что великая доброта заслуживает восхищения и т. д. Но у них совершенно отсутствует сознание нравственной значимости определенных ситуаций, ценностей и их требований. Прежде всего, у них отсутствует надактуальное желание соответствовать нравственным требованиям, находиться в согласии с нравственно правильным, хотя нравственно несознательному человеку и свойственны определенные стремления, аналогичные этому общему желанию быть нравственным.

Во-первых, ему свойственно наивное стремление быть хорошим. Это не свободная позиция нравственно сознательного, а, скорее, антипатия к безнравственному, полубессознательное желание держаться подальше от нравственно дурного. В такой позиции, без сомнения, содержится элемент ценностного ответа, но он несет на себе печать случайного. Это не ответ на крайнюю серьезность нравственной сферы, на величие нравственных ценностей, это естественное отвращение к безнравственному. Если такого человека спросят, почему он в определенной ситуации поступил так, а не иначе, он ответит: потому что я не хочу поступать дурно и низко.

Для этого вида общей наивной склонности к нравственному прежде всего характерно то, что человек более или менее произвольно определяет, что считать безнравственным. Рамки нравственно предосудительного устанавливает естественная предрасположенность. Это не имеет ничего общего с безусловной готовностью следовать объективно нравственному или избегать объективно безнравственного, столь характерной для нравственно сознательного человека.

Несмотря на то, что эта общая склонность подразумевает ценностный ответ и явно отличается от любого исключительно телеологического стремления, она в конечном счете основана на случайном характере человека. Различие между свободным, сознательным, надактуальным желанием быть нравственным человеком и этой наивной склонностью очевидно.

Во-вторых, мы иногда обнаруживаем у нравственно несознательного человека постоянное стремление соответствовать невыраженному идеалу общности или общества, в котором он живет. Существует много людей, желающих быть порядочными, уважаемыми членами общества или вести себя как джентльмены. Они не желают видеть себя недостойными, поэтому не важно, стремятся ли они к самоуважению или хотят пользоваться уважением других людей. Это общее стремление может быть действенным средством против совершения неблагоприятных поступков. Такая позиция может даже заключать в себе некоторые элементы уважения к нравственному порядку вещей. Однако эта забота лояльного обывателя о своей порядочности четко отличается от надактуального желания быть нравственным, характерного для нравственно сознательного человека. Печать условности и прежде всего элемент гордыни в такой позиции не позволяют нам в данном случае говорить об истинном, подлинном ценностном ответе.

Поэтому она еще дальше от надактуального желания быть нравственным, характеризующего сознательного человека, чем вышеупомянутая наивная ориентация на добро. Эта позиция является не только случайным ценностным ответом, но и качественно нечистым. По этой причине она совершенно не противоречит нравственной несознательности, даже когда

она имеет весьма сознательный характер. В обоих случаях отсутствует именно сознание чего-то объективно обязательного, в обоих случаях не дается ответ на призыв нравственных ценностей, на чрезвычайное значение нравственности.

То, что нравственно несознательный также может иметь определенное «желание быть хорошим», совершенно не влияет на фундаментальное различие между нравственно сознательным и нравственно несознательным. Напротив, отличие истинного общего желания быть нравственным от этих зачаточных аналогий еще больше свидетельствует о различии между нравственно сознательным и нравственно несознательным.

Нравственно несознательный проходит по жизни, следуя внушениям собственной натуры. Возможно, он остро восприимчив ко многим ценностям, но у него притуплено религиозное чувство, он не ощущает фундаментальной связи с Богом, с ощущением которой жили праведники Ветхого Завета и до некоторой степени такие люди, как Сократ. Нравственно несознательный не находится под дамокловым мечом добра и зла. Жить в согласии с нравственным законом не является для него насущной необходимостью. Разумеется, он не противодействует сознательно и категорично нравственному требованию, но он не желает признавать его. Он беспечен, и его беспечность имеет очень серьезный характер. Он, несомненно, несет за нее ответственность. Так как мы еще не исследовали причины нравственной несознательности, здесь будет достаточно констатировать фактическое различие между нравственной сознательностью и несознательностью.

Таким образом, нравственно несознательный человек в определенной ситуации может дать ценностный ответ. Возможно даже, что он поступит в соответствии с нравственным требованием; однако он сделает так не потому, что он понял нравственную значимость или хочет поступить нравственно. Нравственность его действий имеет как бы случайный характер*. Это, однако, не означает, что он, помогая

* В своем труде «De veritate» св. Ансельм подчеркивает значение нравственной сознательности: «Не менее ясным кажется мне то, что любой человек так же, как он должен желать

другому человеку или даже рискуя собственной жизнью, чтобы спасти чужую, делает это из чуждых ценностям соображений, не давая подлинного ценностного ответа. Мы имеем в виду не того, кто спасает человеческую жизнь, желая похвалиться своей физической силой, и не того, кто радуется выздоровлению другого человека только потому, что эгоистически заинтересован в этом. Ответ, который мы имеем здесь в виду, нравственно случаен не в этом смысле.

Нет, этот ответ мотивирован ценностью и даже объективно значимой ценностью. Но он дается без понимания нравственной значимости ценности и исходящего от нее требования, а также без осознания нравственной значимости этого ответа, прежде всего — без лежащего в его основе желания поступать нравственно. Остается непонятым различие между нравственно значимыми и лишенными нравственного значения ценностями. Человек реагирует на те и другие одинаково. Это придает ответам случайный характер, поскольку им недостает сознания *religio*, а также ярко выраженного стремления следовать требованию ценностей независимо от того, соответствуют они нашей природе или нет.

Различие между знанием о нравственной значимости и его отсутствием мы особенно ясно видим на примере тех людей, которые даже стыдятся проявлять интерес к нравственному вопросу. Они могут помогать другим и даже жертвовать собой. Они, несомненно, понимают ценность, о которой идет речь. Их поведение на самом деле представляет собой ценностный ответ, который, однако, искажен ложным объективизмом. Они говорят: какое мне дело до того, нравственно это или нет! Мне безразлично даже, является ли это нравственно обязательным. Главное — это чтобы не страдал другой человек.

Это звучит очень благородно. Кажется, что человек целиком сосредоточен на объекте и лишен всякого эгоизма. В действительности же это псевдообъективизм, который,

обязательного, должен этого желать также и потому, что это обязательное, чтобы, таким образом, могла идти речь о справедливости» (Гл. XII, стр. 413).

во-первых, говорит о достойном сожаления равнодушии по отношению к нравственному вопросу и миру нравственных ценностей; во-вторых, об ограниченном понимании нравственно значимого мира и — парадоксально — даже о некотором антиличностном уклоне. Было бы большой ошибкой смешивать этот тип поведения с трогательным смирением святого по своим нравственным качествам человека, отклоняющего любую похвалу в свой адрес и, чтобы избежать ее, объясняющего, что он помогает другим и жертвует собой только потому, что это приносит ему радость.

Это, очевидно, лишь покров, под которым смиренный человек хочет спрятать нравственное достоинство собственного поступка от других и даже от себя самого, если речь идет о совершенном поступке. Но до его совершения этот человек должен полностью осознавать нравственное значение стоящей перед ним задачи, и в его мотивации играет решающую роль желание поступать в духе нравственного добра.

Святой человек не хочет, чтобы им восхищались, и сам не будет похвалиться своими нравственными достоинствами. Он действительно сознает недостаточность своего ответа или поведения. Но он горит желанием служить Богу и прославлять Его; это даже имеет преимущество перед реализацией любой другой ценности. Это прославление Бога он осуществляет лишь благодаря реализации нравственной ценности, следуя нравственной заповеди или нравственному призыву — тому, что угодно Богу. Таким образом, он, с одной стороны, целиком сосредоточен на нравственной значимости требования, обращенного к нему нравственно значимой ценностью, а с другой — стремится скрыть собственное нравственное достоинство и заслугу. Поведение нравственно несознательного человека, проявляющего псевдообъективность, не мотивируется смирением. Такой человек уклоняется от подчинения нравственному порядку. Он может стать жертвой ложного стыда, боясь показаться нравственным. Он равнодушен или даже слегка враждебен по отношению к нравственному вопросу, так как видит его в ложном свете. Он считает его фарисейством или, по

крайней мере, чувствует в нем кислый привкус морализаторства. Поэтому он стремится сделать нейтральным свой ценностный ответ, считая себя простым орудием реализации какого-нибудь физического блага, например спасения жизни другого человека или облегчения его страданий.

Итак, мы видим: несмотря на внешнюю схожесть, эти случаи строго противоположны друг другу. Правая рука святого человека не знает, что делает его левая, хотя он ищет прежде всего царства Божьего, ставит Бога превыше всего и не желает ничем оскорбить Его величия. Несознательному «нейтральному» человеку свойственно полное равнодушие к нравственному вопросу и к прославлению Бога. Он стыдится повиноваться нравственным требованиям или даже обнаружить свой интерес к ним.

Типы нравственной сознательности

Среди нравственно сознательных людей мы обнаруживаем различия в способе постижения нравственной значимости и в том, как человек стремится быть нравственным. Существуют разные типы такой сознательности и, следовательно, такого стремления.

Во всех этих случаях нравственность является тем, к чему мы хотим приобщиться. Таким образом, она проявляется на стороне объекта и отличается от любого объективирования нас самих, например от заинтересованности в развитии собственных способностей.

Первым типом нравственно сознательного человека является фигура Сократа. Здесь мы находим постоянное коренное желание находиться в гармонии с миром нравственных ценностей, всегда живой, всеобъемлющий интерес к нравственному вопросу и связанное с этим стремление рассматривать любую ситуацию и любую ценность в свете их возможного нравственного значения.

Ценностный ответ желания быть хорошим направлен здесь на нравственные ценности. В любом конкретном случае, когда объект, имеющий нравственно значимую ценность, требует ответа — как нравственно обязательного, так и нравственного, но не обязательного — перед духовным взором этого человека возникает нравственный вопрос. Выражаясь иначе, в этой конкретной ситуации воплощается мир нравственных ценностей.

Мы уже видели, что любая попытка разорвать единство нравственно релевантной ценности соответствующего объекта и ее нравственной значимости приводит к тяжелым последствиям. Всякий раз, когда мы понимаем бедственное положение другого человека и по-настоящему сочувствуем его страданиям, когда мы даем подлинный ценностный ответ на драгоценность и благородство его человеческой личности, мы осознаем и нравственную значимость этой ситуации. Как мы уже, однако, видели, здесь идет речь не о рефлексивной оглядке на нравственное достоинство нашего собственного поведения, а о нравственном значении стоящей перед нами задачи. Ответ на нравственно релевантную ценность, находящуюся на стороне объекта, и требуемый ею ответ на нравственную значимость поступка или позиции — это один и тот же ответ. Мы не должны забывать, что нравственную значимость ответа на нравственно релевантную ценность невозможно отделить от постижения нравственно релевантной ценности и интереса к ней. Постоянное желание быть нравственным, общий ответ на нравственное добро не добавляются извне к конкретному ответу на нравственно релевантное благо и не могут быть отделены от него. Напротив, это общее желание подготавливает постижение нами нравственно значимых ценностей, нашу глубокую связь с ними, наш более подлинный интерес к ним.

Специфическая сущность общего желания быть нравственным, нравственной значимости и ее осознания еще больше прояснится, если мы обратимся ко второму типу нравственно сознательного человека. Это человек, который прежде всего повинуется Богу, никогда не богохульствует и

желает следовать Его путями. В этом случае принципиальное желание быть нравственным принимает еще более решительный характер, поскольку здесь идет речь о ярко выраженном ответе Богу, самому бесконечному благу.

Нравственная значимость, очевидно, является той единственной решающей точкой, в которой видна наша непосредственная связь с Богом. Страдание ближнего — это зло, оно требует нашего сочувствия. Ценность данной человеческой личности требует, чтобы нас волновали ее страдания. Тем не менее Бог прославляется лишь благодаря нравственной ценности нашей помощи страдающему, а в случае нравственного долга Его величие оскорблено только в результате нашего отказа выполнить этот нравственный долг. Сознание нравственной значимости является здесь ясным выражением нашей встречи с Богом, нашего ответа Ему, абсолютному господину и абсолютному нравственному благу. Призыв Бога исходит от нравственно релевантной ценности и не является чем-то возложенным на нас, как в случае чистой позитивной божественной заповеди. Сущность самой нравственно релевантной ценности, ее внутренняя значимость, которой она обладает независимо от своего нравственного значения для нашего поведения, и определяет это ее нравственное значение.

Бедственное положение несчастного человека — это зло, знаю я о нем или нет, побуждает оно кого-нибудь совершить нравственный поступок или нет. Жизнь и благополучие человека имеют ценность независимо от любого своего нравственного значения, и если они поддерживаются внешними обстоятельствами, то это высокое благо. Нравственно релевантное благо значимо само по себе; оно имеет ценность даже тогда, когда мы отвлекаемся от любого его возможного нравственного значения для нашего поведения. Как только подобное нравственно релевантное благо или зло апеллируют в конкретной ситуации к человеку, — либо возлагают на него обязанность, либо призывают занять нравственную позицию, — нравственно значимая ценность и ситуация фундируют нравственную значимость для нас, но

не наоборот, хотя этот второй тип нравственно сознательных личностей интересуется преимущественно нравственно релевантным благом или злом, преисполнен желанием избавить ближних от страданий, спасти их жизнь или предохранить их от нравственной опасности, и, несмотря на то, что призыв Бога исходит от этой ценности, нравственное значение поведения таких людей также включает в себе некую новую непосредственную связь с Богом.

Слушаться Бога, ходить *in viis Domini* — путями Господа, быть в согласии с Ним — это важнее существования или несуществования конкретного блага или зла. Но это ни в коем случае не должно пониматься в смысле религиозного эгоцентризма. Религиозный эгоцентрик рассматривает окружающий мир и всех остальных людей как своего рода данности и средства достижения нравственного совершенства. Если такой человек видит, например, что жизни другого человека угрожает опасность, но он не может ему помочь, то его перестает это волновать. Ему интересен лишь его нравственный долг, возможность совершить поступок, который будет вменен ему в заслугу. Но даже когда он в состоянии помочь и совершить добрый поступок, он делает это без истинного участия к тому, кому он приходит на помощь. Его не очень интересует нравственное совершенство и вечное спасение его ближних, если он не несет за это ответственности.

Интерес таких людей к их собственному нравственному совершенству четко отличается от общего желания ходить путями Господа. Позиция эгоцентриков — это не настоящий ценностный ответ. Хотя они, возможно, скажут, что их единственное желание — это делать угодное Богу, тем не менее их безразличие к прославлению Бога другими людьми и отсутствие истинной любви к ближнему говорит о том, что они стремятся к личному нравственному совершенству прежде всего ради *собственного блага*, а не *propter Deum* (ради Бога). Им не свойственна истинная преданность Богу; они не алчут правды; они ищут не царства Божьего, а своего собственного блага. Конечно, здесь не идет речь о какой-то целенаправленной, ясной установке.

Это «смешанная» установка, в которой наблюдаются как ценностноответные элементы, так и эгоистическое стремление к собственному благу.

Общее желание быть нравственным отличают от этого «благочестивого» нравственного эгоцентризма следующие моменты: человеку, стремящемуся ходить путями Господа, свойственно это общее ценностноответное отношение ко всем нравственно значимым ценностям. Подлинный интерес ко всем этим ценностям тесно связан с желанием быть нравственным. Такой человек стремится при любой возможности, а не только когда это является его долгом, делать то, что пойдет на благо другому человеку. Далее, нравственно сознательный человек никогда не будет рассматривать нравственно значимые вещи в качестве простых возможностей или средств морального самосовершенствования. Напротив, он понимает органическую и сущностную связь между нравственно релевантной ценностью на стороне объекта и ее нравственным значением на стороне субъекта.

Воодушевляющее нравственно сознательного человека желание быть нравственным представляет собой чистый, лишенный всякого эгоцентризма ценностный ответ. Преимущество, которое имеет нравственная значимость наших собственных актов перед нравственным совершенством других людей, основано не на примате нашей собственной личности, а исключительно на том, что нравственные достоинства и недостатки — это то единственное в наших поступках и установках, что нас непосредственно связывает с Богом. Это не означает, что мы считаем себя значительней других людей, что наше нравственное благо важнее блага других. Но это говорит о том, что не богохульствовать и прославлять Бога действительно важнее любого сотворенного блага, такого, как счастье, важнее нравственного совершенства и вечного спасения наших братьев. Причина этого не в том, что наша личность важнее личности другого человека, а в том, что лишь наше нравственное поведение включает в себе прямую связь с Богом. Эта связь дает ему преимущество перед всем остальным. Нашим главным

стремлением должно быть прославление Бога*. Но именно поэтому такая прямая связь с Богом, проистекающая из нравственной значимости нашей позиции, включает в себе наш ответ на нравственно значимую ценность и наш подлинный интерес к ней, ибо эта связь не просто занимает место интереса к нравственно значимым ценностям. Напротив, в свете Божественного все нравственно значимое более отчетливо проявляется в своем высоком значении, а наш интерес к нему становится более глубоким и сильным.

Ценностный ответ святых

Желание быть нравственным получает свое высшее выражение в третьем типе нравственной сознательности, который свойствен, например, святым, и всем, кто следует за Христом. Безграничная любовь и преданность Христу, всепоглощающее желание поступать в духе Христовом, избегать всего, что противоречит ему, следовать во всем

* Этот примат проявляется в том, что нам не позволено совершать грех ради достижения какого бы то ни было блага. Мы не должны грешить, даже если ценой этого мы могли бы купить вечное спасение другого человека. Если мы поняли абсолютный примат нравственной значимости, то мы ясно видим глубокое заблуждение, заключающееся в положении о том, что мы можем отступить от нравственного закона в угоду так называемой иерархии ценностей. Это положение является главной составной частью «новой нравственности», которую осудил папа Пий XII. Это положение говорит о полном непонимании того, что конфликт между нравственным законом и иерархией ценности по существу своему невозможен. Ведь нравственный закон имеет своим предметом как раз нравственную значимость наших установок и поступков и ясно показывает различие между нравственно значимыми обязывающими ценностями и всеми остальными. Таким образом, он всегда согласуется с иерархией ценностей. Так как нравственные ценности благодаря своей непосредственной связи с Богом имеют высший ранг в иерархии ценностей, они должны иметь преимущество перед всем остальным. В одной из следующих работ мы подробно изложим сущность нравственного закона, его фундированность нравственными ценностями и его неизменный вечный характер.

только Христу — это характеризует любой ценностный ответ святого на нравственно значимую вещь, тематично в любой нравственно значимой ситуации, требующей ответа. Будь то здоровье или жизнь нашего ближнего, права человека, его нравственная непорочность, помощь беззащитному — ответ святого всегда относится не только к ценности, но и к Христу. Он постоянно стремится следовать Христу. В поведении святого проявляется ярче, чем где-либо еще то, что интерес к нравственной значимости не есть рефлексивная обращенность к собственному акту — напротив, в фокусе такого стремления находится Христос. Таким образом, осознание святым нравственной значимости неотделимо от его постоянной обращенности к Христу.

С другой стороны, мы видим здесь яснее, чем прежде, что, следуя за Христом, мы не уходим от конкретного, нравственно значимого объекта. Напротив, мы обнаруживаем Христа, слышим Его голос в этом объекте, в страждущем ближнем, в человеке, которому угрожает нравственная опасность, в любом объекте — носителе ценности. Кто еще, как не нравственно значимая ценность и ее требование, укажет нам направление, в котором мы должны следовать за Христом? Бессмысленна любая попытка истолкования связи между Христом и нравственно значимым благом как отношения между целью и средством. Ошибочна даже такая, например, формулировка: «они поступают и отвечают так ради Христа». Поступок или позиция, которые соответствуют духу Христову и в которых мы хотим Ему следовать, являются не чисто внешним поведением, демонстрирующим нашу любовь к ближнему, а подлинным интересом к нему. Наша любовь к ближнему — это приобщение к любви Христа к нему и поэтому, будучи весьма далека от безразличия к ближнему, представляет собой несравненно большую любовь, чем любая естественная любовь. Наш подлинный ответ на нравственно значимую ценность — это как раз истинное следование Христу.

Здесь мы фактически имеем диаметрально противоположность типу «нейтральной» несознательности, когда

человек стыдится проявить какой-либо интерес к нравственному вопросу и демонстрирует псевдообъективность. Несмотря на то, что нравственная значимость неотделима от самой нравственно значимой ценности и они глубоко взаимодействуют друг с другом, тем не менее желание следовать Христу, никогда не отвергать Его, не предавать каким-либо аморальным поступком имеет преимущество перед любым конкретным нравственно значимым благом, абсолютный примат — прежде в том смысле, что это является нашей первой и главной задачей. Мы ясно видим: ценностный ответ Христу как таковой гораздо важнее любого другого, а отсутствие этого мотива лишает любые поступки и установки их самого благородного нравственного достоинства, хотя и не отнимает у них самой нравственной ценности. Если же отсутствует функция нравственной значимости, то и сама нравственная ценность не будет реализована.

Как мы уже упоминали прежде, характер осознания нравственной значимости зависит от того, идет ли речь об осуществлении нравственно позитивного акта или об отказе от совершения нравственного проступка. Несомненно, позитивная ценность и нравственно недостойное чаще всего столь тесно взаимосвязаны, что их раздельное обсуждение кажется искусственным. Конечно, нравственным является и отказ от совершения чего-то дурного в конкретной ситуации, в которой дурное предстает в качестве искушения. Если мы сознаем нравственно негативную значимость этого соблазнительного акта, то мы неизбежно понимаем и нравственно позитивный характер воздержания от этого зла. Желание избежать нравственного зла, очевидно, невозможно отделить от желания быть нравственным.

Неисполнение нравственно доброго

С другой стороны, во многих случаях предосудительно и несовершенно нравственного поступка. Поведение священника и левита из притчи о добром самарянине

несомненно нравственно негативно. Конечно, совершение добра не ограничивается воздержанием от зла, а совершение зла не тождественно несовершению добра. Но в любом случае отвращение от нравственного зла заключается не только в его отсутствии, но и в присутствии чего-то нравственно позитивного, поскольку отказ от зла — это не только его объективное несуществование, но и реальная, позитивная установка, желание избегать нравственного зла.

Неисполнение нравственно доброго, однако, является чем-то нравственно дурным не всегда, но лишь в том случае, если ситуация предполагает нравственную обязанность. В то время как в притче о самарянине помочь раненому было нравственно обязательным, — спасти другого человека ценой собственной жизни не является нравственно обязательным. Таким образом, бывают случаи, когда отказ от нравственного поступка не является нравственно негативным.

Резюмируя вышесказанное, мы можем констатировать: во всех случаях, когда речь идет о нравственно недостойном, имеет место требование избегать нравственного зла. Очевидно, что главную роль здесь играет осознание нравственного зла; на первом плане стоит отвращение к нравственно дурному и предостережение совести. И все же это отвращение к нравственному злу, которое более высокому нравственному сознанию представляется оскорблением божественного величия, основано на позитивном желании быть нравственным, быть в согласии с Богом и следовать Его воле. В нашей совести главный акцент ставится на то, чтобы избегать любой хулы на Бога, но объективно предполагается и ориентация нашей воли на позитивное нравственное благо. Любовь к Богу в первую очередь включает в себя желание быть нравственным, а во вторую — желание не оскорблять величия Бога. Итак, мы можем сказать: желание быть нравственным, с одной стороны, является основой желания воздерживаться от любого нравственного зла, а с другой стороны, это желание прежде всего проявляется в горячем стремлении избегать нравственно дурного.

Если нет нравственной обязанности, то осознание нравственной значимости имеет другой характер. Отсутст-

вует предостережение совести, отвращение к оскорблению божественного величия, но присутствует желание быть нравственным. Это, несомненно, совершенно уникальный ответ. Ибо во всех остальных ценностных ответах мы обращаемся с внутренним словом к объекту, мы согласуем свое поведение с ним, мы интересуемся им; ответ же, возникающий из желания быть нравственным, представляет собой стремление приобщиться к ценности, овладеть ей самой. Здесь не идет речь о следовании нравственному приказу, как в случае моральной обязанности. Такой приказ фактически отсутствует. Однако и здесь желание быть нравственным мотивируется не объективным благом для нас. Оно является чистым ценностным ответом. Хотя оно связано с нашим собственным поведением, оно находит свое подлинное выражение в любви к Богу. Оно осуществляется ради Бога или, говоря словами Августина, *propter Deum*, а не *propter me* (ради меня самого). Акцент ставится на *propter Deum*, что является следствием любви к Богу, хотя это органически связано со стремлением к единению с Богом и к нашему собственному блаженству*.

Итак, мы видим, что любая нравственная позиция является ценностным ответом, который относится не только к ценности блага на стороне объекта, но также и к его нравственной значимости**, связанной либо с миром ценностей, либо с Богом, либо с Христом. Однако, как мы видели, это предполагает также, что ценность блага нравственно

* Позже мы познакомимся с органическим совпадением *propter Deum* и *propter me ipsum*. Согласно бл. Августину, по-настоящему любит себя только тот, кто любит Бога больше себя самого: «*Non enim fieri potest ut se ipsum qui Deum diligit non diligit immo vero solus se novit diligere qui Deum diligit*» (Ибо не может не любить себя самого тот, кто любит Бога, — более того, умеет любить себя только тот, кто любит Бога) «*De moribus Ecclesiae cathol.*» (Об обычаях Католической церкви).

** В своем труде «*De veritate*» св. Ансельм указывает на важность такого осознания: «...правильным, следовательно, может называться только такое желание, которое сохраняет свою правильность ради самой правильности» (Гл. XII, стр. 414).

значима. Конечно, основанием нравственного поступка может служить и повиновение позитивной заповеди Бога. Но этот тип будет рассмотрен позднее. Здесь нас интересуют такие установки, нравственность которых основана на их сущности и которые поэтому являются для нас нравственным законом. Пока мы не рассматриваем нейтральные установки, которые становятся значимыми только благодаря позитивному нравственному правилу.

Отличительный признак нравственно значимых ценностей

Возникает трудный вопрос: какие элементы делают ценность нравственно значимой?

Легко видеть, что существует различие между ценностью и нравственно значимым. Восхищение выдающимся произведением искусства является похвальным ценностным ответом, однако оно не является нравственным в строгом смысле этого слова. Оно не обладает специфически нравственной ценностью, а человек, дающий ответ на выдающееся произведение искусства, не осознает нравственной значимости. Он, конечно, знает, что этот ответ полагается произведению искусства, однако он не думает при этом о нравственном вопросе. То же самое касается преданности ученого своей научной работе, т. е. ценностного ответа на ценность познания как такового. Но дать бедному милостыню, испытать восторг перед нравственным совершенством другого человека — эти акты без сомнения нравственны и заключают в себе осознание нравственной значимости ситуации.

Несомненно, в сущности самих ценностей заключается различие, которое позволяет нам отличать нравственно значимые от нравственно незначимых ценностей. О нравственно значимых ценностях мы можем сказать: если мы интересуемся ими, следуем им, наши действия мотивируются ими — это нравственно хорошо в полном смысле этого слова. Они

характеризуются также тем, что нравственно сознательный человек, осознавая их требование, одновременно постигает и нравственную значимость адекватного ответа на них. Как только он слышит их призыв, они пробуждают в нем осознание нравственной значимости и актуализируют общее желание быть нравственным.

Выражение «нравственно значимая ценность», очевидно, означает гораздо больше, чем «нравственная ценность». Многие онтологические ценности, например жизнь или права человека, являются нравственно значимыми, но, бесспорно, не нравственными ценностями. Онтологические ценности жизни и достоинства человека, хотя и не являются нравственными ценностями, однако без сомнения являются ярко выраженными нравственно значимыми ценностями, поскольку адекватный ответ на них, конечно, нравствен. Все нравственные ценности нравственно значимы, но не все нравственно значимые ценности являются нравственными ценностями. Выражение «нравственно значимый» означает только то, что позитивный ответ, мотивированный такой ценностью, обязательно нравствен, и что осознание этой ценности нравственно сознательным человеком безусловно связано с пониманием им нравственной значимости.

Как мы уже видели (ср. гл. 10 «Онтологические и квалитативные ценности»), существуют весьма отличающиеся друг от друга типы ценностей: например, онтологические и квалитативные ценности, а в рамках квалитативных — различные ценностные сферы. Однако различие между нравственно значимыми и нравственными ценностями имеет совершенно другой характер. Нравственно релевантные ценности не образуют какой-либо специфической ценностной сферы и не группируются вокруг онтологической ценности объекта. Признака нравственной значимости еще не достаточно для образования отдельной ценностной сферы. К нравственно значимым ценностям относятся ценности многих типов. Определяющий их нравственную релевантность элемент пересекает различные ценностные сферы.

В рамках этой книги невозможно установить признак, по которому различаются нравственно значимые и нравственно незначимые ценности, т. е. выяснить причины такого различия. Беспристрастный взгляд на реальность показывает, что такое различие существует.

Сфера обязывающих, нравственно значимых ценностей ясно и четко описывается нравственным законом. Он также *имплицитно* подчеркивает ее отличие от нравственно нерелевантных ценностей. Это с абсолютной достоверностью может быть понято интуитивно. Таким образом, мы можем и должны установить различие между нравственно значимыми и нравственно незначимыми ценностями еще до того, как будем в состоянии выяснить его причины. Не ставя себе здесь целью сколько-нибудь подробное обсуждение этой проблемы, мы все же хотели бы для прояснения самого вопроса сказать следующее.

При поиске признаков нравственной релевантности мы, возможно, подвергнемся искушению ограничить сферу нравственной значимости теми объектами, которые прямо или косвенно связаны с личностью. Однако это было бы неправильно. Нравственно значимые блага существуют и за пределами личностной сферы, хотя подавляющее их большинство связано с личностью. Например, аморально мучить животных, причинять им без необходимости страдания. Следовательно, страдания животного также нравственно значимы, хотя они и не связаны с человеком. С другой стороны, многие ценности, подразумевающие личность, не являются нравственно релевантными. Так, например, сам по себе адекватный ответ на интеллектуальные качества гения не является чем-то нравственным.

Мы имеем здесь одну из тех ситуаций, о которых говорили в Прологоменах: мы не должны оспаривать явное различие, хотя и не можем объяснить его причины. В нашем контексте достаточно констатировать: в широкой области ценностей следует различать нравственно значимые и нравственно нерелевантные ценности. Кроме того, для того чтобы человеческий акт был в строгом смысле слова нравственным, он должен быть

не только ценностным ответом как таковым, но и ценностным ответом на нравственно значимые объекты. Это предполагает сознание нравственной релевантности и актуализацию общего желания быть нравственным*. Но даже этого недостаточно. Любой нравственный акт должен быть свободным или иметь такое отношение к нашей свободе, чтобы мы несли ответственность за него. Эта фундаментальная проблема является темой следующего раздела.

* Адекватный ответ на нравственно значимые блага не является, однако, единственным источником нравственных ценностей, а его противоположность не является единственным источником нравственно недостойного. Даже если мы добавим сюда моральную сознательность, т. е. ответ на нравственную значимость, на нравственный призыв, то и это не исчерпает всех источников нравственной ценности. В своей книге «Метафизика любви» («Алетейя», СПб., 1999) я установил совершенно новый источник нравственности, заключающийся в интересе к объективному благу для других людей. Этот интерес, пробуждаемый объектом, представляющим собой объективное благо для человека — эта мотивация «ради него», которую я подробно обсуждаю в седьмой главе «Метафизики любви», — существенным образом связан со всякой любовью и вносит вклад в ее уникальную нравственную ценность. Конечно, и этот источник нравственной ценности невозможно отделить от ценностного ответа, хотя он и не связан с ценностным ответом на нравственно значимые блага. Он предполагает различные его формы ценностного, что я также убедительно показал в упомянутой книге. Но несмотря на это такая интенция любви, которую мы называли там сверхценностным ответом, придает новую ценность, необыкновенную теплоту, особенный элемент доброты всем нравственным поступкам и установкам, преисполненным любви, что отличает их от тех, которые являются результатом нравственного долга.

Но существуют еще совершенно другие источники нравственной ценности и нравственно недостойного. Так, нравственная обязанность выполнять свое обещание проистекает не просто из требования нравственно значимого блага и адекватного ценностного ответа. Это, скорее, совершенно новый тип источника нравственной обязанности. Я не только сам обязал себя, свободно обязал, без всякой внешней обязанности — но и вообще нет необходимости в требовании какого-либо нравственного блага, которое бы обязывало меня дать обещание. Обязательство по отношению к человеку, которому я что-то обещаю, порождается свободным актом обещания. Я сам по себе — кроме тех случаев, когда содержание обещания представляет собой нечто нравственно

недозволенное (*contra bonos mores*), — нравственно обязан уважать это обязательство, т. е. соответствующее ему право другого человека на выполнение моего обещания. Для Давида Вильгельма Росса эта нравственная обязанность является даже одной из основных и очевидных «*prima facie*» (с первого взгляда), тем самым мы уже касаемся той большой роли, которую играет в нравственности сфера прав, особенно тех случаев, когда вопрос о нравственной справедливости или несправедливости зависит от того, выходжу ли я в своих действиях за пределы моей компетенции. Определенные действия, сами по себе являющиеся ценностным ответом на нравственно значимое благо, могут быть, однако, нравственно недозволенными, поскольку я не имею «прав» на подобные действия.

Еще важнее источники нравственных обязанностей и запретов, связанные с метафизическим положением человека, или, выражаясь иначе, связанные с метафизической компетенцией человека. Многие действия являются нравственно недозволенными и предосудительными потому, что они выходят за пределы нашей метафизической компетенции, как, например, умерщвление человека при эвтаназии, т. е. когда неизлечимо больной человек просит нас прекратить его невыносимые страдания. Такое милосердное убийство было бы само по себе актом любви, ценностным ответом, направленным на прекращение страданий этого человека. Но в действительности оно недозволено и безнравственно, так как только Бог распоряжается нашей жизнью и смертью. Это неслыханная дерзость — вести себя так, будто именно нам дано распоряжаться человеческой жизнью. Поэтому, если человек из жалости и любви отнимает жизнь у другого человека, такой акт несет на себе печать ярко выраженной нравственной недостойности, которая совершенно несвойственна такому же акту со стороны Бога, хозяина нашей жизни и смерти. Мы не можем здесь заниматься рассмотрением всех источников нравственной обязанности и нравственно хорошего и плохого. Это будет темой особой книги: *Источники нравственных обязанностей и запретов*. Мы упоминаем все это только для того, чтобы нас не поняли превратно, будто мы при выяснении фундаментальных источников нравственного в ценностном ответе на нравственно значимые блага считаем их единственными источниками нравственно хорошего.

II. СВОБОДА

Глава двадцатая

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

При исследовании сущности нравственных ценностей мы увидели (гл. 15): между нравственностью и ответственностью существует глубокая и необходимая связь. В то время как за свой умственный недостаток — например, слабый интеллект — мы не несем ответственности, за нравственные недостатки, например нечестность или порочность, мы всегда *отвечаем*. Нравственность всегда идет рука об руку с ответственностью.

Однако мы уже видели, что говоря «ответственность», мы говорим «свобода». Человек несет ответственность только за то, что он может свободно выбрать или отвергнуть, за то, что так или иначе находится в его власти. Необходимая взаимосвязь ответственности и свободы столь же очевидна, как и взаимосвязь ответственности и нравственности. Связь между ответственностью и нравственностью, а также между свободой и нравственностью является классическим примером сущностно необходимого факта, типичной *veritas aeterna* в августиновском смысле.

Мы можем, следовательно, сказать: нравственность неотделима от свободы; свобода человека — это неизбеж-

ное условие его нравственности или безнравственности. Когда мы говорим, что нравственные ценности предполагают личность, то мы подразумеваем, что они предполагают свободное личностное бытие; ибо свобода есть отличительная черта личности. Поэтому несвободная личность — это нечто по сути своей невозможное. Она может быть *de facto* лишена свободы, например это касается маленького ребенка и слабоумного. Но неспособность реализовать свободу или невозможность актуализировать ее не противоречит тому, что свобода составляет сущность личности. Рассматривая ребенка как личность, мы имеем в виду и его свободу, которая, как мы ожидаем, будет все больше реализовываться по мере развития его разума. Не только человеческой личности, но и любому другому личностному бытию свобода воли столь же исконно свойственна, как и способность к познанию. Это одна из величайших привилегий человека, одна из тех существенных черт, которые составляют его характер как подобия Божьего (ср. «Сущность христианства», гл. 9; «Алетейя», СПб., 1998).

В этой книге мы не можем предпринять исследование общей метафизической проблемы свободы. Поэтому мы ограничимся рассмотрением тех форм человеческой свободы, знание которых необходимо для понимания нравственности.

Глава двадцать первая

ДВА КАЧЕСТВА ВОЛИ

Волевой ответ, акт воления в строгом смысле слова, обладает двумя выдающимися качествами. Во-первых, он свободен постольку, поскольку духовный личностный центр может дать свободный ответ на существование объекта, имеющего какую-либо значимость. Во-вторых, он может положить начало причинно-следственному ряду, свободно управляя определенными видами нашей физической и психической деятельности. Краткий анализ этих двух качеств воли ясно покажет нам двойную необходимость их различения и понимания их родственности.

Установочная и управляющая воля

Первое качество воли проявляется в ее отношении к мотивирующему объекту. Оно присуще воле постольку, поскольку она есть волевой *ответ*, оно присуще ее решению перед лицом объекта. Это качество включает в себя способность человека свободно согласовывать свои действия со значимым объектом и актуализировать ценностный ответ, давать который или не давать полностью зависит от человека. Акт воли, в котором личность занимает специфическую позицию по отношению к объекту, не может рассматриваться как зависимый от бытия вне ее, от ее склонностей, ее характера

или какого-либо проявления ее энтелехии. Акт мотивируется объектом, но дать ход этой мотивации, отдаться мотивирующей силе объекта, сказать «да» или «нет» — свободно решает исключительно сам человек. Это первое качество включает в себя также способность выбирать между различными, обладающими мотивирующей силой объектами. Оно является более важным и глубоким измерением свободы.

Второе качество воли связано с ее ролью как хозяина всех наших действий. Оно не относится ни к ее интенциональному ценностноответному характеру, ни к ее решению перед лицом объекта. Оно относится к ее способности управлять определенными действиями. С помощью воли человек может, например, двигать руками и ногами, говорить или молчать.

К первому измерению свободы относится порождение самого акта воли и окончательное «да» или «нет» объекту. Здесь идет речь о нашем отношении к объекту, о нашем интересе к тому или иному благу, о нашем повиновении нравственному долгу или о нашем пренебрежении к его призыву; речь идет о нашем нравственно значимом решении.

Второе измерение свободы включает в себя способность нашей воли произвольно управлять определенными действиями, порождать новую причинно-следственную цепь. Оно связано не столько с нашим отношением к мотивирующему объекту, сколько с теми действиями, благодаря которым мы осуществляем нечто еще нереальное. Здесь идет речь о влиянии нашей воли на реализацию чего-либо, о нашей способности вмешивать в ход событий и изменять существующее.

Одной из великих, уникальных привилегий человека является то, что он может свободно вмешиваться в происходящее в окружающем его мире, а также в явления его собственной физической и психической жизни. Все творение способно быть причиной многих процессов — как неодушевленная материя, так и живые существа; как растения и животные, так и люди. Св. Фома подчеркивает реальность этой способности, свойственной всем вторичным причинам: «Следовательно, лишать этого качества творение, значит лишать его божественной действующей силы. Если же

ничто сотворенное не может влиять на возникновение какого-либо действия, то оно в значительной мере лишено этого качества» («Против язычников», III, 69).

Эту причинную способность человек разделяет со всеми реальными вещами. Но, кроме того, он может свободно вмешиваться в происходящее и намеренно изменять объекты, создавать их или разрушать, формировать многое в окружающем его мире и в своей собственной душе. Человек не только может быть членом причинной цепи, он также может, познав значимость какого-либо объекта, положить начало свободно выбранной причинной последовательности и сознательно и осмысленно направить ее на определенную цель.

На это могут возразить: способность воли управлять определенными действиями, например телодвижениями, является не чем иным, как специфическим типом причинности. Наша воля побуждает наши руки двигаться подобно тому, как приступ ярости заставляет сильнее биться наше сердце и вызывает прилив крови к лицу.

На это мы ответим следующим образом. Разумеется, связующее звено между нашей волей и действиями, которыми она управляет, имеет причинную природу. Но, сравнивая эту причинность с психофизической причинностью, мы ясно видим, почему мы можем говорить здесь о новом виде причинности, который в соответствии со своей сущностью представляет собой один из аспектов нашей свободы. В других случаях причинная последовательность развивается без влияния нашей свободы, поскольку, когда мы сердимся, мы не приказываем биться учащенно своему сердцу или лицу — краснеть. Это обычные формы причинности. Однако воля обладает способностью командовать определенными действиями, использовать их для осуществления того, что мы решили осуществить. Они находятся в нашей власти. Причинность, связывающая волю с этими действиями, имеет такой характер, что они управляются нашей волей. Мы можем по своему полному усмотрению направить их в ту или иную сторону или вообще не вызывать их.

Однако недостаточно лишь различать два этих измерения свободы или два качества воли. Мы должны также показать их существенную связь друг с другом. Несмотря на свое различие, они тесно переплетены с точки зрения специфического «внутреннего слова» воления. Второе совершенное качество воли — ее способность вмешиваться в окружающий мир — теснейшим образом связано с внутренним словом волевого ответа. Как мы уже видели, объектами нашей воли могут быть лишь пока еще нереализованные — однако способные быть реализованными — факты. Теперь мы должны добавить: для того чтобы объект мог стать объектом нашего воления, он должен быть не только принципиально реализуем, но и находиться в сфере нашего собственного влияния. Внутреннее слово воления отличает от любого желания или горячей заинтересованности в осуществлении чего-либо как раз то, что мы не только говорим объекту: «Ты должен быть», но и прибавляем: «Ты должен быть *благодаря мне*». Это внутреннее слово воления, это специфическое содержание волевого ответа было бы невозможно, если бы воля не обладала удивительной способностью произвольно и свободно управлять действиями, благодаря которым может быть достигнута ее цель.

Свободный ценностный ответ на существование чего-либо как такового (т. е. внутреннее слово «ты должно быть») еще не говорит о способности человека дать начало новой причинной цепи, однако воление в строгом смысле слова *предполагает* ее и даже ее осознание. Воление в собственном смысле слова не конституируется внутренним словом «ты должно быть», которое свойственно также и желанию. Специфического внутреннего слова воли нет даже тогда, когда «ты должно быть» мы дополняем словом «ты будешь». Это, скорее, было бы словом надежды. Но ответ, содержащий внутреннее слово «ты должно быть и ты станешь реальным *благодаря мне*», — отличительный признак воления — с необходимостью предполагает сознание того, что осуществление

данной вещи хотя бы в некоторой степени находится в нашей власти, т. е. сознание второго совершенства воли.

Нравственность предполагает свободу воли

После исследования обоих совершенных качеств свободы необходимо сделать еще несколько замечаний, касающихся ее. Человеческая свобода связана с уникальной, поразительной способностью порождать акт, который ни при каких обстоятельствах не может рассматриваться как следствие предыдущей последовательности причин и следствий. При любых изменениях, возникновении или исчезновении в сфере материального, животного и даже психического мы вправе интересоваться их причинами, а изменения рассматривать как следствия определенных причин. Но подобный поиск причин акта воли не имеет смысла, к тому же такой поиск был бы совершенно ложен и необоснован.

Желание поступать определенным образом строго не детерминируется характером человека, его воспитанием, средой, его опытом — оно строго не детерминировано даже значением, которым может обладать объект. Оно не является результирующей этих сил, а основано на удивительной творческой способности человека и, несмотря на влияние всех этих факторов, никогда строго не детерминируется ими. Волевой акт не может рассматриваться как звено некой причинной цепи, где человек был бы простой *causa proxima* (ближайшей причиной), а воспитание, среда, предрасположенность и т. д. *causae remotae* (отдаленными причинами). В этом случае человек являлся бы, так сказать, «передатчиком» всех этих причин. Хотя эти факторы объясняют то, почему человек ведет себя так, а не иначе, нам, однако, ясно, что они не могут определять его волю в смысле строгой причинности. Несмотря на их влияние, этот человек *может* поступить по-другому — что он во многих случаях и делает.

Каждый человек имеет в виду этот фундаментальный факт независимо от своих философских воззрений. Когда он с нравственной точки зрения судит о себе или других, когда у него неспокойна совесть или когда он возмущен поведением другого человека, когда он восхищается каким-нибудь поступком или полон уважения к какому-нибудь человеку, он тем самым предполагает человеческую ответственность, а эта последняя, в свою очередь, включает в себя способность к свободному решению.

Даже задавая вопрос кому-либо, мы предполагаем, что этот человек свободен. Нам совершенно ясно, что здесь иная ситуация по сравнению с тем, когда мы хотим получить результат с помощью вычислительной машины. Мы предполагаем не только то, что этот человек способен нас понять, но и то, что он обладает необходимой свободой, чтобы ответить нам, если он этого захочет. Мы знаем, что его ответ не является прямым следствием нашего вопроса в том смысле, в каком наш неожиданный крик может стать причиной его испуга. Мы сознаем, что человек сам решает, давать нам ответ или нет.

При любом социальном акте мы предполагаем свободу человека и апеллируем к ней. Увещевая кого-либо, мы предполагаем, что он свободен в своем выборе и сам решает, последовать нашему увещеванию или нет. Мы не считаем, что он принуждается к ответу нашим увещеванием, что нам достаточно, так сказать, нажать соответствующую кнопку, чтобы вызвать с его стороны желаемое действие. Увещевание, апеллирующее к его свободе, явно отличается от любого психотропного эффекта, производимого лекарством, и даже от того тяжелого действия, которое оказывают на человека плохие известия.

Свобода воли обязательно предполагается при любом увещевании, наставлении, в любом нравственном законе*. Мы постоянно сознаем эту реальность и учитываем ее; она

* «Homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poena (Человек обладает свободой воли, в противном случае были бы бесполезны советы, увещевания, наставления, запреты, награды и наказания)». *Фома Аквинский.*

столь же очевидна, как и существование объектов во времени или принцип причинности. Здесь важно понять, что нравственность как таковая тут же рухнет, а понятия нравственного добра и зла потеряют всякий смысл, если мы будем всерьез отрицать свободу воли*. Эту аргументацию не следует путать с введением в кантовском смысле постулата о свободе воли. Необходимо еще раз подчеркнуть то, что уже говорилось в отношении ценностей (гл. 6). Констатируя, что мы неизбежно предполагаем свободу воли, мы хотим всего лишь напомнить читателю о более глубоком слое сознания, в котором он осознает ее и в котором она предстает перед ним как существенная черта его личности. Мы хотим, чтобы с нашей помощью читатель сам открыл то, что он фактически знает о своей свободе.

Мотивация и свобода

Однако творческая способность человека порождать волевой акт не означает, что он не нуждается в мотиве. Как мы уже видели, воля предполагает не просто объект (т. е. еще не реализованный, но сам по себе реализуемый факт), но наделенный значимостью объект. Это может быть ценность, объективное благо для человека или нечто субъективное. Чтобы объект мог влиять на нас, приводя в движение нашу волю, он должен быть значим в качестве цели или средства для достижения цели. Объектом нашей воли не может быть нечто совершенно нейтральное. Таким образом, любой волевой акт предполагает объект, обладающий мотивирующей силой. Однако сама по себе она не вызывает воления. Наша свобода проявляется здесь в способности отвечать на требование ситуации положительно или отрицательно.

* Даже самый упрямый «детерминист» фактически признает свободу воли, поскольку он предполагает ответственность. А это он делает обязательно, когда выступает против недетерминистов, гневно осуждает их и делает ответственными за распространение заблуждений.

Без поддерживающего мотива со стороны объекта свободный личностный центр не может осуществить воление. В этом смысле св. Ансельм говорит: «Любая воля желает чего-либо и одновременно ради чего-либо... Поэтому любая воля имеет "что" и "почему", ибо мы не можем ничего желать, если не существует причины нашего желания» («De veritate», гл. XII).

Приписывать человеку способность воли без всякой мотивации — это большое заблуждение: это сделало бы волю чем-то чисто произвольным и, таким образом, лишило бы ее рационального, духовного характера. Такое воззрение хотя и подчеркнуло бы свободу воления, однако фактически разрушило бы ее достоинство и рациональность и поставило бы ее даже ниже чистых слепых влечений. Смешивать волю с произволом — значило бы совершенно не понимать подлинное существо воления: его интенциональный, осмысленный характер как ответа, коренящегося в акте познания. Свобода и произвол по сути своей несовместимы. Ибо произвол вычеркивает волю из великого диалога между личностью и мирозданием. Он отделяет ее от логоса бытия и прежде всего от мира ценностей. Воление уже не было бы установкой человека по отношению к объекту, оно было бы принижено до простого слепого стремления.

Нет, истинный смысл свободы заключается не в способности вызывать волевой акт без помощи мотивирующего объекта. Воление с необходимостью предполагает как объект, на который оно направлено, так и свойственную этому объекту значимость и, кроме того, понимание нами этой значимости, которая способна мотивировать движение нашей воли и образует ее рациональную основу. Сущность свободы, которая так сильно отличает воление от всех остальных мотивированных ответов, заключается в том, что мы можем по своему усмотрению последовать приглашению объекта или отклонить его, свободно выбирать между различными возможностями, даже решиться на то, что неприятно нам или противоречит влечению нашего сердца. Сущностное и решающее различие между волением и всеми эмоциональными ответами заключается в следующем: воление никогда не является неким естественным даром. Оно заключает в себе свободный выбор,

который мы можем сделать с помощью нашего свободного личностного центра, однако не независимо от мотива и всегда при поддержке значимости соответствующего объекта. Кроме того, воление всегда заключается в интересе к объекту из-за его значимости. Выше уже упоминалось, что мы часто оказываемся в ситуации, когда мы знаем, что должны радоваться, что объекту следует дать ответ радости. И, тем не менее, мы чувствуем, что не в силах вызвать в себе радость. Подобное затруднение в случае воления невозможно. Мы всегда можем осуществить волевой акт, если понимаем, что объект требует положительного решения.

Возможно, кто-то возразит: а не является ли само собой разумеющимся метафизическим принципом то, что любое изменение предполагает причину? Как может осуществиться воление и проистекающее из него, управляемое им действие, не имея своей причины или, по крайней мере, достаточного основания своего возникновения (ибо воление и действие означают возникновение чего-либо)? Не является ли ощущение собственной свободы и наше предположение о свободе других людей обыкновенной иллюзией, поскольку принцип достаточного основания не допускает признания такой вещи, как свобода воли?

На это мы ответим так: конечно, все возникающее — даже любой случайный объект — нуждается в причине своего возникновения. Но это не означает, что любой возникающий объект — даже случайный — обязательно должен быть итогом длинной последовательности причин и следствий или членом такой последовательности.

Свобода воли и причинность

Свобода воли не противоречит ни закону причинности, ни принципу достаточного основания. Поскольку свободно возникающий волевой акт не может рассматриваться как звено причинной цепи, он имеет свое достаточное основание в

человеческой сущности. Эта сущность наделена таинственной способностью вызывать волевой акт и порождать новую причинную цепь.

Разумеется, свобода сотворенного человека в соответствии со своим характером и существованием нуждается в *causa prima* (первопричине), как и сам человек нуждается в ней*. Привилегия свободы дана человеку на основании его личностного характера. Как человеческая душа берет свое начало в Боге, а не возникает по какой-либо *causa secunda* (вторичной причине), точно так же и человеческая свобода зависит не от какой-либо вторичной причины. Эта его способность предполагает единственную первопричину — Бога.

Аналогии этого аспекта свободы существуют и в безличной природе. Законы природы не могут рассматриваться как члены непрерывной цепи причин. В поиске их причин мы должны покинуть сферу вторичных причин и обратиться к внекосмической причине, самому Богу. Никто не станет утверждать, что признание законов природы противоречит принципам причинности и достаточного основания.

Однако мы должны понимать, что свобода по своей сущности представляет собой способность порождать новую причинную цепь. Как коренящаяся в личностной природе человека эта способность в своем существовании и актуализации предполагает Бога. Но это не означает, что из нашего свободного решения вытекает нечто навязанное нам Богом. Эта способность создана Богом, но актуализируется независимо от Него. Напротив, свободной причиной конкретного волевого акта является духовный центр личности**.

* «Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa eius (Однако для свободы не обязательно, чтобы то, что свободно, было собственной первопричиной, как и тому, что в некотором роде является причиной другого, не требуется быть его первопричиной)». Фома Аквинский.

** В нашем контексте мы не можем продолжать обсуждение этой фундаментальной метафизической проблемы. Она будет подробно исследована в последующей работе.

Несомненно, свобода личности принадлежит к тем естественным тайнам бытия, которые вызывают у нас особое удивление. Ее интеллигибельность бесспорно иного порядка, чем интеллигибельность причинности. Тот факт, что любой зависимый объект нуждается в причине своего существования, «прозрачен» для нашего разума по-иному. Мы можем глубже проникнуть в него, чем в тот факт, что человек способен с помощью собственной воли положить начало новой причинной цепи.

Сущностная свобода самой воли

Однако это не означает, что свобода воли от этого менее достоверна. Она очевидна для нас как существенный признак личности — с той только разницей, что, поскольку личности как сущему более высокого ранга свойственно необыкновенное богатство и таинственная глубина, объективная, прозрачная интеллигибельность свободы воли отличается от той интеллигибельности, которой обладает, например, математическая истина.

Когда мы отделяли друг от друга оба совершенных качества воли, которые мы можем также назвать двумя измерениями свободы, мы упоминали и действия, находящиеся под непосредственным контролем воли. Мы должны кратко исследовать их сущность и отношение к нашей свободе.

Как мы уже видели, все когнитивные, теоретические и эмоциональные акты заключают в себе рациональное сознательное отношение личности к объекту, в то время как этот интенциональный характер не свойствен, например, простым состояниям. Далее, все ответы мотивированы, а большинство состояний вызваны, «причинены». Такие действия, как прием пищи, ходьба, бег или любое намеренное движение наших членов, образуют с этой точки зрения особый класс. С одной стороны, они отличаются от ответов, поскольку не заключают в себе никакого рационального, сознательного отношения к

объекту. Следовательно, они не являются интенциональными в строгом смысле слова. Но они явно отличаются также и от простых состояний, поскольку управляются волей, которая сама имеет явно интенциональный характер. К тому же им свойственна определенная целенаправленность. Они, несомненно, вызываются, а не мотивируются, но они вызываются волей, актуализируются благодаря ей. Когда мы говорим, что эти действия свободны или находятся в нашей власти, мы имеем в виду, что они доступны контролю со стороны нашей свободной воли. Сами они вызываются нашей волей, но так как наша воля командует ими и они зависят от воли, которая сама по себе свободна, — они приобщаются к ее свободе. Они принадлежат к свободной сфере нашей власти постольку, поскольку они происходят не *в нас*, а *благодаря нам*. Мы их также считаем свободными и поэтому полагаем, что каждый человек несет за них ответственность. Короче говоря, они свободны, поскольку находятся под контролем нашей свободной воли. Свобода этих действий явно отличается, однако, от свободы самой воли. Между тем как личность может быть ограничена в том измерении своей свободы, которая проявляется в контролируемой волей деятельности (например, в результате увечья или внешнего принуждения), первое измерение свободы остается неприкосновенным до тех пор, пока человек обладает разумом. Никакая сила не может заставить человека по собственной воле сказать «да» или «нет»*. Эту привилегию человека замечательно выражает Кальдерон:

Ибо муки и страдания, Пронзающие мою душу, Хотя и могут сломить мой разум, Но никогда не сломят силу воли... Разве была бы воля свободна, Если бы она уступала принуждению? **

* «Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exsequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri (Что касается управляемых волей действий, то воля может подвергнуться насилию, поскольку в результате принуждения внешние члены не смогут выполнять приказы воли. Что же касается собственного акта воли, тот он не может подвергнуться насилию)». *Фома Аквинский*.

** «Маг-чудотворец», акт III, сцена VI.

Таким образом, свобода воли имеет свой собственный, не сравнимый ни с чем характер, который потому неотделим от свободы действий, что мы не столько управляем волением, сколько порождаем его. К свободному духовному центру личности намного ближе нашей управляемой деятельности актуализация самого этого центра. Это установка самой внутренней сердцевины нас самих, а не что-то дистанцированное от нас, которым бы мы в строгом смысле слова управляли и командовали. Мы ощущаем различные действия, находящиеся в нашей власти, как подчиненные нам; воление же проявляется как непосредственная актуализация нас самих.

Глава двадцать вторая

СВОБОДА И ЖИВОТНАЯ СПОНТАННОСТЬ

Прежде чем продолжить анализ свободы человеческой личности, мы должны отделить свободную волю от чистой спонтанности, которая наблюдается и в сфере животной жизни. Физиология различает произвольную и непроизвольную мышечную деятельность. Некоторые мышцы не находятся под непосредственным контролем воли и приводятся в действие автономной, или вегетативной нервной системой. Другие же могут быть произвольно иннервированы.

«Воля» животных

Рассматриваемая здесь спонтанность, очевидно, не тождественна свободе. Животных от растений отличает именно спонтанность, которая выражается в способности к произвольному движению. Этот признак отличает животных не только от тех объектов, которые приводятся в движение внешними причинами, например механическими, но также и от тех, движение которых представляет собой телеологический процесс роста или связано с другими вегетативными, физиологическими функциями. Несмотря на всю свою таинственность, на все свое отличие от автономных вегетативных

процессов в растениях, животных и даже в человеке, эту животную спонтанность отделяет, тем не менее, целая пропасть от свободы человеческой личности.

Во-первых, эта спонтанность не порождает новую причинную цепь. Она сама в значительной мере обусловлена определенными внутренними и внешними раздражителями. Хотя она представляет собой особый вид причинности, значительно отличающийся от механической, все же она остается в ее общих рамках. Этой спонтанной способности доверена в общем телеологическом процессе, в котором взаимодействуют автоматические и волюнтативные факторы, особая функция, с помощью которой достигается цель, необходимая для жизни животного организма. В животной сфере жизнь протекает в двух руслах намеренных и непроизвольных процессов. Оба типа процессов иногда развиваются параллельно, а иногда они сливаются, выполняя общую функцию.

В противоположность этому свобода воли характеризуется как раз тем, что воля не может рассматриваться как звено причинной цепи. Как мы видели раньше, она строго не детерминируется причинами, лежащими вне личности — она порождается свободным, сознательным личностным центром.

Во-вторых, воля, давая осознанный ответ, предполагает знание еще не реализованного, но реализуемого факта и, к тому же, сознание его субъективной и объективной значимости. Спонтанная же иннервация не включает в себя какой-либо работы интеллекта или разума. Разумеется, и животная спонтанность может быть основана на восприятии объекта. Когда лев видит антилопу и нападает на нее, чтобы съесть, действия льва вызваны видом антилопы. Но решающее различие между животным произволом и свободой или между спонтанностью действий животного и свободой воли нисколько не уменьшается оттого, что для реализации животной спонтанности необходимо чувственное восприятие. Мы не можем считать такое восприятие разумным познанием. Св. Фома констатирует это, различая *cognitio finis perfecta* и *cognitio finis imperfecta* (совершенное и несовершенное позна-

ние цели)*. Отличие интенционального акта ответа от реакции, спровоцированной внешним фактором, еще больше отличия совершенного познания от несовершенного. Кроме того, даже рациональная, подлинная мотивация, являющаяся признаком духовности переживания, еще не гарантирует свободы. Ни теоретические ответы (такие, как убеждение или сомнение), ни эмоциональные (как, например, восхищение, восторг и любовь) не являются свободными в том строгом смысле слова, в котором свободна воля, хотя они типично интенциональны и рационально мотивированы. На существенное различие между животным произволом и свободой воли нисколько не влияет тот факт, что квазипознание наблюдается и в сфере животной спонтанности.

В-третьих, это различие проявляется в том, что наша воля способна противодействовать нашему желанию. Мы можем поступать не только *a contre соеиг* (вопреки желанию), но в определенной степени и вопреки витальным тенденциям собственной природы. А ориентация животной спонтанности определяется инстинктами и естественными влечениями. Хотя мы можем, пугая животное, заставить его отказаться от еды, спонтанность в данном случае проявляется не в свободном противодействии инстинкту утоления голода, а в подчинении более сильному инстинкту страха.

Человек способен по собственной воле отказаться от удовлетворения влечения. Человек может отказаться от воды не потому, что его жажде противодействует другой инстинкт (например, тошнота), а по той причине, что его интеллект предлагает ему мотивы, полностью находящиеся вне сферы инстинктов. Воля может свободно выбирать разные варианты, в то время как в животной спонтанности подобного выбора не существует**.

* Существуют два вида познания цели — совершенное и несовершенное. Совершенное познание цели заключается в том, что познается не только то, что является целью, но и смысл цели и отношение между средством и самой целью.

** Св. Фома называет волю *appetitus rationalis* (рациональным влечением), или *voluntas* (собственно волей), а животное воление — *voluntarium* (самопроизвольностью).

Могут возразить, что и в последней, по-видимому, заключается свободный выбор, поскольку в противоположность механическим процессам мы не можем предугадать реакции животного. Однако неопределенность в предсказании подобных реакций еще не говорит о свободном выборе. Причинно-следственные процессы в органическом мире настолько сложны, что их результаты не могут быть предсказаны с такой же точностью, как результаты чисто механических взаимодействий. Один и тот же возбудитель поражает один организм и не поражает другой, хотя все известные условия в обоих случаях одинаковы. Мы объясняем это тем, что один из этих организмов не обладает «предрасположенностью». Таким образом, мы вводим фактор, который недоступен точному учету. Но причинный процесс в сфере животной жизни, связанный с элементами воления, еще таинственней и несравненно сложнее, чем вегетативный причинный процесс. Поэтому непредсказуемость животных реакций не может служить доказательством наличия свободного выбора.

Наконец, здесь нет сознательной установки по отношению к объекту. Волеятативная деятельность не имеет характера ответа. Хотя она является сознательным процессом — насколько можно говорить о сознании в сфере чисто животного — и хотя она имеет целенаправленный характер, она не имеет никаких черт ответа.

Воля проявляется в великом диалоге между личностью и объектом. Тем самым она связана с той ясной, рациональной сознательностью субъекта, которая противостоит смыслу объекта и особенно его субъективной и объективной значимости. Напротив, в животной спонтанности мы не обнаруживаем подобной противопоставленности.

Свойственна ли человеку животная спонтанность?

Различие между свободой и животной спонтанностью нетрудно понять, если мы сравниваем свободную волю в сфере человеческой деятельности только с «волением» животных. Однако возникает вопрос: чем отличается волюнтаривная иннервация поперечно полосатой мускулатуры человека от свободы? Иннервация мышц, поддерживающая процесс дыхания, волюнтаривна, однако не предполагает участия нашей свободной воли. С другой стороны, мы, конечно, можем волевым усилием задержать на некоторое время дыхание, например когда ныряем или боимся выдать свое присутствие*. В этих случаях совершенно явно участие разума; здесь одновременно имеет место осознание определенной ситуации; наша воля мотивирована значимостью объекта. Именно воля контролирует наше дыхание. Различие между нормальным дыханием и случаями, когда в дело вступает наша свободная воля, совершенно очевидно. Мы можем, следовательно, констатировать, что эта спонтанность, которую следует четко отличать от свободной воли, обнаруживается не только у животных, но и у человека. Но даже в тех случаях, когда воля фактически не вмешивается, остается одно важное отличие: ведь человек, обладающий свободой воли, мог бы и свободно управлять иннервацией, в то время как животное, не обладая свободой воли, не может этого делать.

Что касается различия между чистым животным «волением» и свободой человеческой воли, то мы должны разграничить следующие случаи. Это в первую очередь все действия, управляемые исключительно волей. Они предполагают содействие разума и волевое решение, основанное на осознании значимости объекта. Сюда относятся, например,

* Однако животную спонтанность отличает от автономных процессов не влияние воли. Психосоматическая медицина учит, что на автономные процессы, такие, как кровообращение и другие могут повлиять феномены сознания и даже воля.

все поступки в строгом смысле этого слова, но также и многие другие виды деятельности — например, конструирование механизмов, изготовление инструментов, деятельность, связанная с путешествиями и т. д.

Все эти виды деятельности предполагают личность; животное не в состоянии их осуществить. В соответствии со своим характером они не могут быть осуществлены в результате чисто животной спонтанности — даже той, которая свойственна человеку, — но обязательно предполагают свободу воли. То, как они контролируются, представляет собой явную противоположность чистой спонтанности.

Во-вторых, существуют действия, например удовлетворение определенных влечений, которые могут быть следствием чисто животной спонтанности и не предполагают никакого участия разума или нашей воли. В этих случаях лишь необходимо, чтобы мы сознательно уступили влечению или содействовали нашей животной спонтанности. Однако наша воля также может управлять этими действиями или отказаться от них. Ее задачей даже является контроль за удовлетворением влечений и их регулирование. Обычно человек управляет ими и не позволяет животной спонтанности определять свое поведение. Цель воспитательного процесса — научить человека управлять своими инстинктами. У маленьких детей эта функция воли еще не развита.

Третью группу образуют привычные и неосознанно осуществляемые действия. Например, мы ставим книгу на прежнее место в книжном шкафу без явного участия нашей воли и не совсем сознавая то, что мы это делаем. Мы в этот момент отвлечены; и поскольку мы привыкли это делать, мы отныне по привычке, рутинно осуществляем то действие, которое первоначально не могли осуществить без участия разума и воли. После того, как мы его совершили, мы уже не помним, совершали ли мы его. В этом случае действия, которые вначале требовали посредничества разума и воли и могли управляться только последней, а не являлись результатом чистой животной спонтанности, переходят вследствие долгой привычки в сферу тех действий, которые могут осуществляться и чисто спон-

танно. Часто желательно и даже необходимо, чтобы многие процессы переходили в сферу простой животной спонтанности, тем самым освобождая место более высокой психической деятельности*. Этот третий тип действий объединяет со вторым то, что в обоих случаях соответствующие действия могут осуществляться как спонтанно, так и контролироваться самой волей. Но в то время как в первом случае соответствующая деятельность вначале осуществляется спонтанно и лишь затем — в результате воспитания — начинает контролироваться волей, во втором случае она должна сперва управляться волей и переходит в сферу спонтанного только вследствие привычки.

К четвертому типу относится деятельность, регулируемая в процессе нормального проявления животной спонтанности или даже являющаяся результатом телеологии жизненных функций без всякого участия разума или воли. Так, например, обстоит дело с дыханием. В норме мы дышим без волевого усилия и обычно делаем это инстинктивно. Инстинкт самого дыхания не связан ни с какой животной спонтанностью, но сокращение мышц, необходимое для удовлетворения этого инстинкта, есть следствие спонтанности. То же самое касается гораздо более сложных действий, которым мы сначала должны научиться, но которые, войдя в привычку, осуществляются уже без всякого участия воли. После того как ребенок научился ходить, он делает это «инстинктивно» и по привычке всю свою последующую жизнь. То же самое имеет место и во многих других видах действий. Но даже здесь наша воля может вмешиваться в экстраординарных ситуациях, например, как упоминалось выше, при необходимости задержки дыхания на какое-то время.

После того как мы установили четыре главных типа функций воли и чистой животной спонтанности в человеке, различие между ними стало еще очевидней. Свободна только наша воля. Напротив, животная спонтанность — несмотря на

* Однако поступки в строгом смысле этого слова не могут совершаться по привычке и переходить в сферу инстинктивных действий.

всю свою таинственность во многих отношениях и на свое большое отличие от многих других видов причинности — не является настоящим «началом всех начал» (настоящим действием с начала).

Поэтому при нашем исследовании сущности свободы мы должны не только противопоставить ее детерминированности внешними причинами (например, когда нас толкают в давке, и мы невольно сбиваем с ног другого человека), но также и отделить ее от животного «воления», которое по причине его спонтанности не всегда строго отличали от свободной воли*.

* Аристотель, Никомахова этика III, 1111 а—b.

Глава двадцать третья

СФЕРА ДЕЙСТВИЯ ПЕРВОГО ИЗМЕРЕНИЯ СВОБОДЫ

Свобода выбора не ограничивается средством

Аристотель говорит («Никомахова этика» III, 1113 b), что свобода выбора ограничивается выбором средства и не имеет отношения к цели, так как целью воли является счастье. Неточность этого утверждения будет ясна, если мы представим себе выбор между тем, что доставляет субъективное удовольствие (например, партия в бридж) и тем, что имеет ценность (например, оказание помощи больному другу). Это, несомненно, не выбор между средствами и он не связан с вопросом: которая из этих двух возможностей сделает нас более счастливыми? Эта ситуация совершенно противоположна той, когда мы должны решать, занять ли нам должность, непривлекательную в финансовом отношении, но которая бы удовлетворила наше честолюбие, или другую, лучше оплачиваемую, но менее соответствующую нашим честолюбивым планам. При таком выборе нас интересует, которая из двух возможностей принесет нам больше счастья. В первом же случае такого выбора нет, поскольку игра в бридж привлекает нас именно с точки зрения эгоцентри-

ческого счастья, а положение больного друга апеллирует к нашей совести как нечто значимое само по себе.

Поэтому кажется уместным и необходимым проверить, действительно ли наш свободный выбор ограничивается лишь средством. Действительно ли цель всегда одна и та же и в соответствии со своей сущностью является неизменной данностью?

Нет, это неверно, что целью воли всегда является наше собственное счастье, а все остальное рассматривается лишь как средство достижения этой цели*. Когда мы решаем подчиниться требованию нравственного долга, речь идет не о нашем счастье, а о нравственной ценности, зову которой мы следуем ради нее самой. В стремлении к справедливости наша позиция не обязательно мотивируется счастьем, которое может проистекать из этого стремления. Мы стремимся к справедливости ради нее самой. Более того, как раз в этом случае наше стремление и имеет свое полное нравственное значение. Это не означает, что человек как таковой не стремится к счастью. Но в упомянутом случае счастье, несомненно, не является целью, а осуществление справедливости не является простым средством его достижения. Отношение между ними не целевое. Целью на самом деле является справедливость, справедливость ради нее самой. Неясное осознание того, что стремление к справедливости одновременно приводит к истинному блаженству, или, возможно, более

* На самом деле понятие «счастья» имеет не один смысл, а употребляется в переносных значениях. Как мы уже видели в третьей главе, мы используем этот термин в отношении весьма разных вещей, которые объединяет только их позитивный характер. С нравственной точки зрения имеет огромное значение, какой вид счастья имеется в виду, — это различие не только важно для нравственной ценности нашей воли, но и играет большую роль в процессе мотивации. Бл. Августин ясно понимал это, говоря о том, что «*nam illi qui beati sunt...non propter ea sunt beati quia beate vivere voluerunt, nam hoc volunt etiam mali, sed quia recte, quod mali nolunt* (тот, кто счастлив, счастлив не потому, что захотел жить счастливо — ведь этого хочет и плохой — но потому, что захотел жить правильно, чего плохой не хочет)». О свободе воли I, 14, 30.

ясное знание того, что несправедливый поступок приводит к подлинному несчастью, — это побочное явление. Оно не мотивирует в качестве решающего фактора нашу волю. Следуя зову справедливости ради нее самой — какие бы усилия и страдания ни были с этим связаны — мы имеем лишь туманное представление о том, что несмотря на все это мы находимся на пути к истинному счастью. Впоследствии нам станет еще яснее, почему истинное счастье не может быть здесь целью, а справедливость — всего лишь средством. Мы увидим, что для того, чтобы понять, что такое подлинное счастье, мы должны быть способны устремиться к благу — носителю ценности ради него самого.

С нравственной точки зрения, кроме того, важно то, что мы выбираем — чисто субъективное или нравственно значимые ценности. Это старая противоположность *commodum* и *justum*^{*}, приятного и правильного, или, говоря словами Августина, жизни по плоти (в библейском смысле) и жизни в Боге («О Граде Божьем» XIV, 3). Этот выбор, который мы вынуждены постоянно делать в своей жизни, свободен.

В конкретных ситуациях от нас зависит, уступим ли мы соблазну чего-то субъективного или вместо этого выполним неумолимое, но никогда не принудительное требование нравственных ценностей. Глубочайшее нравственное различие между людьми заключается как раз в этом: либо их надактуальная воля направлена на значимое само по себе и делает его общим знаменателем всех своих конкретных решений, либо она обращена к тому, что доставляет лишь субъективное удовольствие, и делает общим знаменателем всех решений именно его.

Это относится как к цели, так и к средству. Спасти кому-нибудь жизнь — это, конечно, для нашей воли цель, а не средство. По крайней мере целью, а не средством, является спасение жизни другого человека. Если же наша воля направлена на покупку лекарства для больного, то это лекарство

^{*} Ансельм Кентерберийский, *De concordia* («О согласии») III, гл. 11–13.

является простым средством. В решении приобрести лекарство мотивацией является ценность, которой оно обладает как средство выздоровления. Поэтому целью здесь является здоровье данного человека.

Утверждение Аристотеля о том, что свободный выбор ограничивается средством, частично связано с его желанием все втиснуть в схему отношения между целью и средством. На самом же деле принцип целенаправленности является лишь одним из многих других, имеющих важное значение в мироздании. Например, отношение между нравственно значимыми ценностями вообще и их конкретной реализацией в объекте не является финальным отношением — это совершенно иное отношение. Жизнь для Бога, готовность следовать за Ним в любой конкретной ситуации, делать угодное Ему, эта основная жизненная ориентация отнюдь не означает, что конкретную нравственную ценность в конкретной ситуации мы рассматриваем как средство, имеющее отношение к Богу как к цели. Напротив, мы можем сравнить отношение любой нравственно значимой ценности к Богу — источнику всего благого, бесконечному добру — с отношением солнечного луча к самому солнцу. Это особое отражение бесконечной благодати Бога. Стремясь к тому, что по своей сути хорошо, — т. е. к справедливости, непорочности, смирению, правдивости, любви — мы видим в этих ценностях отражение бесконечной справедливости, чистоты и любви Бога. Отвечая на них, мы не рассматриваем их как средства приближения к Богу; напротив, мы следуем их требованиям ради них самих и, в конечном счете, следуем самому Богу, источнику всех ценностей. Это становится еще очевидней при рассмотрении сферы поступков: когда, например, мы хотим спасти жизнь ближнему, уберечь его от нравственной угрозы или способствовать его религиозному обращению. Во всех этих случаях мы не усматриваем в наших целях средства служения Богу, но находим Христа в нашем ближнем; мы проявляем интерес к нему ради него самого. Связь с абсолютным благом здесь — это не связь между средством и целью. Такое стремление имеет ценность

в глазах Бога из-за его подлинного нравственного достоинства, и это последнее специфическим образом отражает Бога. Его отношение к Богу, явно отличающееся от отношения финальности, можно выразить и так: обращаясь к этим благам, мы одновременно следуем за Богом.

Не может быть истолковано в смысле финальности и великое требование нравственной сферы — преданность Богу и преданность подлинной ценности блага ради него самого (выраженная в словах Господа: «Кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее»). Счастье — это дар, который посылается нам, если мы преданы Богу ради Него самого. Слова Христа: «Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам» ясно указывают на эту связь. Было бы абсолютно неправильно считать это «ищите же прежде Царства Божия» средством достижения всего остального.

У Аристотеля нет также четкого различия независимо значимого и того, что приносит субъективное удовлетворение. Хотя он неоднократно рассуждает о достойных, или благородных вещах, противопоставляя их тому, что лишь приносит удовольствие, и говорит о том, что хороший человек не только желает блага, но и радуется ему*, это различие остается в его рассуждениях имплицитным. Его нет в его выводах — это особенно касается тех случаев, когда он рассматривает конечную цель человека. Поэтому он не проводит четкого различия между эгоцентрическим и истинным счастьем, которым нас могут одарить лишь блага, являющиеся носителями подлинной ценности. Поскольку он не знает, что существуют коренным образом отличающиеся друг от друга типы позитивной значимости, он считает позитивно значимое, или благо (*αγαθόν*), так же как и счастье, однозначным понятием.

Как мы уже видели, наша позитивная воля с необходимостью предполагает объект с позитивной значимостью. Ни нейтральное, ни негативно значимое не могут сами по себе

* «Поскольку, как известно, достойные поступки благородны и совершаются ради самого благородства...». *Никомахова этика* III, 1120 а.

мотивировать нашу волю. Мы не можем желать чего-то только потому, что это является злом или имеет негативную значимость. Поскольку Аристотель не знал существенно разных значений термина «благо» (*αγαθόν*) и любое связанное с ним отношение считал финальным, он пришел к заключению, что свобода нашего выбора ограничена средствами; цель, а именно счастье (или, как мы говорим, позитивно значимое), остается всегда одной и той же и изначально дана нам как неизменная предпосылка. Но если мы выбираем между «благом» в смысле субъективного удовольствия, благом в смысле ценности и объективным благом для человека, то мы понимаем, что главная задача человеческой свободы заключается как раз в выборе между чисто субъективным удовольствием и ценностью.

Свободный выбор цели

Этот решающий, свободный выбор, очевидно, связан не только со средством. Нетрудно понять, что целенаправленность — это не единственное отношение в волевой сфере. Ибо наша преданность благу, наделенному нравственно значимой ценностью, не означает, что мы видим в нем то или иное средство; напротив, мы стремимся к нему ради него самого, мы видим в нем то, что связано с Богом — источником и суммой всего благого, но связь эта не имеет финального характера в строгом смысле слова. Если мы поняли это, то должны признать, что наша свобода связана как со средством, так и с целью. Она связана, во-первых, с нашим окончательным решением либо в пользу ценности, либо в пользу чисто субъективного удовольствия — понимаемых в широком смысле — как нормы нашего существования и особенно, в конкретных ситуациях, с выбором между соблазном приятного и требованием нравственно значимой ценности. Этот конфликт может возникнуть при выборе между двумя целями — например, между развлечением и помощью больному другу, но также и в вопросе о том, является ли нравственно предосуди-

тельным то или иное средство достижения нравственной или по крайней мере нейтральной цели.

Подводя итог, мы можем сказать: конфликт ценности с субъективным удовольствием может возникнуть при выборе между двумя и более возможными целями, а также между определенными средствами и их целью. В обоих случаях мы свободны в выборе между ценностью и субъективным удовольствием. Здесь необходимо подчеркнуть: нравственный характер нашего выбора средства не имеет ничего общего с пригодностью средства для достижения цели. Проверить эту пригодность — дело человеческого интеллекта. С нравственной точки зрения наш выбор, напротив, связан с вопросом о том, безусловно или нет средство в нравственном отношении, заключается ли в нем нечто нравственно недостойное, является ли оно с нравственной точки зрения нейтральным или даже имеет нравственно значимую ценность.

В подтверждение своего положения Аристотель приводит в качестве примера медицинскую практику, когда врач, для которого цель — здоровье больного — не подлежит сомнению, ограничен в своем выборе средствами достижения этой цели*. Однако этот пример, очевидно, не отражает типичную ситуацию нравственного выбора воли. Различие между хорошим и плохим врачом — это главным образом различие вненравственного порядка. Умение хорошего врача найти эффективное средство лечения пациента в первую очередь зависит от его интеллектуальных способностей, его медицинского образования и только во вторую очередь — от его нравственного облика: от осознания им своей ответственности, от его самоотверженности и т. д. В области нашей профессиональной деятельности цель более или менее ясна, и упор делается на выборе средств ее достижения. Если же мы проверяем нравственность врача, мы должны выйти за пределы сферы простых средств. Мы

* «...наши сомнения связаны не с целью, а с выбором путей к цели. Врач не сомневается, что он должен лечить: цель поставлена, и он начинает обдумывать пути ее достижения» *Никомахова этика* III, 1112 б.

должны убедиться в том, что он действительно стремится к восстановлению здоровья больного ради самого этого восстановления, а не ради денег, когда лечение больного становится, таким образом, средством заработка. Но в этом случае мы как раз имеем выбор цели, а не средства ее достижения.

Во-вторых, мы должны удостовериться в том, что врач осознает свою ответственность и применяет медицинские средства с должной осторожностью, понимая высокую ценность, доверенную ему в лице пациента.

Наконец, мы должны узнать, в какой мере и вообще готов ли врач принести личные жертвы при лечении пациента, не поддастся ли он аморальному искушению использовать эвтаназию или даже грубо умертвить больного — к несчастью, такому искушению в наше время подвергаются многие врачи. В этих случаях жизнь и здоровье больного не являются средством достижения какой-нибудь иной цели (например, средством заработка) — здесь, напротив, поддержание и защита здоровья уступают место их грубому разрушению. Другими словами, нормальная цель переходит в свою противоположность.

Итак, мы видим, что даже в нашем примере из профессиональной жизни положение о том, что наш выбор ограничивается только средствами и не распространяется на цели, теряет силу, если мы начинаем исследовать ситуацию с нравственной точки зрения, а не только с точки зрения имманентного профессионального совершенства. В еще меньшей степени верно это положение в отношении всей нашей нравственной жизни в целом, ибо в ней находит свое ступенное выражение великая задача человеческой свободы и великая нравственная драма человеческой жизни, связанная с тем, следует ли отдельный человек нравственно значимым ценностям и их требованиям или тому, что приносит лишь субъективное удовлетворение.

Это совершенно не противоречит тому факту, что в душе каждого человека живет «неясное» стремление к счастью. Никто не ставит своей конечной целью несчастье;

это невозможно сделать. Более того, человек объективно ориентирован на счастье; смысл и сущность человеческого существования состоит в том, чтобы быть счастливым. Объективным предназначением человека, несомненно, является *истинное* счастье; однако счастье как объект нашей тоски — это нечто столь неопределенное, что констатация того, что все люди стремятся к нему, ничего не говорит нам о том, что оно из себя представляет. С нравственной точки зрения решающим вопросом является как раз вопрос о том, стремится ли человек прежде всего к подлинному или, напротив, к эгоцентрическому счастью. Следовательно, несмотря на истинность того, что «каждый человек по своей природе стремится к счастью», нельзя утверждать, что каждый субъективно желает одного и того же счастья.

Кроме того, непосредственно стремиться можно только к счастью, связанному с нашим «я». Напротив, подлинное счастье по свой сути не может быть целью наших действий. Оно, несомненно, дар, к которому мы приобщаемся, когда преданы объекту, имеющему настоящую ценность. Окончательное подлинное счастье может быть только целью нашей общей устремленности, но не основным мотивом наших поступков и желаний. Оно как раз предполагает, что мы отдаемся благу, наделенному истинной ценностью, *ради него самого*. Кроме того, невозможно рассматривать все объекты нашей воли и наших эмоциональных ответов как находящиеся в финальном отношении к окончательной цели человека. Как мы уже показали, отношение между отдельными конкретными благами — носителями ценности и абсолютным благом — Богом не имеет финального характера; это иная, более глубокая связь.

Итак, мы видим, что, несмотря на истинность утверждения о том, что каждый человек стремится к счастью, ошибочно полагать, что наша свобода не распространяется на выбор цели, а ограничивается лишь выбором средств. Мы должны констатировать, далее, что глубинная сущность свободы не выражается исключительно или хотя бы в первую очередь в способности свободного выбора. Ведь способность свободного воления остается неизменной даже

тогда, когда нашей воли не из чего выбирать. В конкретной ситуации меня не всегда вынуждают выбирать имеющиеся в наличии два или более блага. Не всегда существует альтернатива между различными благами, являющимися носителями ценности, а также между объективными благами для меня или между вещами, доставляющими субъективное удовольствие. Не обязательно должен существовать и выбор между отдельными категориями значимости. По крайней мере такая альтернатива часто отсутствует субъективно, хотя мы можем сказать, что объективно любое решение означает отказ от бесчисленных других вариантов. Однако это утверждение столь же искусственно, как и утверждение о том, что в любом положительном суждении заключено множество отрицательных суждений, поскольку все они объективно потенциально содержатся в нем.

Я ощущаю жажду и решаю выпить воды, не думая при этом о возможности выпить чего-то другого или вместо этого поесть. Я вижу, что человеку угрожает опасность и принимаю свободное решение помочь ему, не думая о других вещах, которые я мог бы сделать вместо этого.

Но, возможно, последует возражение: во всех этих случаях всегда существует альтернатива между действием и бездействием. Даже когда нет субъективного выбора между различными благами, все равно остается выбор между деланием и неделанием. Это говорит о том, что даже здесь, хотя это и менее очевидно, мою волю могут мотивировать по крайней мере два блага: одно побуждает к действию, другое — к бездействию. Это последнее также может быть мотивировано одной из трех категорий значимости.

На это возражение мы ответим следующим образом. Даже такой выбор не всегда имеет место. Постоянная общая интенция воли может быть столь явно направлена на мир нравственно значимых ценностей, что человек, когда речь идет о нравственно значимой ценности, свободно следует требованию этого блага, совершенно не принимая во внимание возможности не поступать так. Он не выбирает здесь, как в других случаях, из разных вариантов. Ибо в его душе

нет борьбы, нет ни малейшей склонности поступать иначе, нет даже мысли о том, чтобы отказаться от своих действий. Хотя объективно всегда существуют по крайней мере две возможности (согласие и несогласие), в подобных случаях не происходит никакого реального выбора. И все же здесь «да» нашей воли не менее свободно, чем в случае выбора.

Наш анализ ясно показывает, что первое измерение свободы не ограничивается средствами, а распространяется и на цели. Мы увидели, что при нравственно решающем выборе речь идет о том, будет ли мотивом наших действий внутренне значимое или субъективное удовольствие. Теперь мы должны исследовать сферу действия второго измерения свободы. Мы должны спросить: как далеко распространяется свободное влияние человека? Что управляется нашей свободной волей или по крайней мере находится под ее влиянием, а что совершенно не подвержено нашему свободному влиянию?

Глава двадцать четвертая

НЕПОСРЕДСТВЕННАЯ И КОСВЕННАЯ СВОБОДА

Исследование меры ответственности — это одна из классических проблем этики. Оно тесно связано с вопросом о сфере действия человеческой свободы, так как без свободы, как уже сказано, не существует ответственности.

Однако представляется невозможным ограничить ответственность нашей волей и актами, которыми она может управлять. Мы можем с помощью воли совершить акт подаяния, но не в состоянии своим свободным решением подарить кротость или справедливость. Но в то время как никто не призывает нас к ответственности за плохую погоду или землетрясение, мы считаемся ответственными за то, что не достигли добродетели или даже не ответили радостью, когда этого требует ценность объекта.

Мы в некоторой степени несем ответственность за такую неспособность, хотя мы не можем столь же свободно вызвать эмоциональный ответ или достичь добродетели, как вызвать сам волевой акт, и не можем управлять ими с помощью воли так же, как нашими действиями. Следовательно, это означает, что они не находятся в нашей непосредственной власти. Но если существуют вещи, за которые мы несем ответственность и которые не находятся в сфере нашего непосредственного влияния, то они все же и не выведены полностью из сферы нашего свободного влияния. Мы можем косвенно внести вклад

в их существование или несуществование. С точки зрения нашей ответственности имеется следующая изначальная градация: с одной стороны, вещи, за которые мы в той или иной форме несем ответственность — они относятся к сферам как непосредственного, так и косвенного влияния; во-вторых, те реалии, за которые мы совершенно не отвечаем, которые находятся вне сферы любого возможного влияния с нашей стороны. При чтении «Исповеди» бл. Августина мы ясно видим масштаб и значение всего того, за что мы так или иначе несем ответственность. То, в чем бл. Августин кается, не ограничивается вещами, находящимися в нашей непосредственной власти, но относится и ко всему тому, что принадлежит к сфере косвенного влияния. Однако было бы ошибкой считать саму по себе степень нашей власти над чем-то тем характерным признаком, который позволил бы нам различать зоны нашего непосредственного и косвенного влияния.

В сфере нашего непосредственного влияния необходимо произвести многочисленные важные разграничения. Они характеризуют степень нашего свободного вмешательства при осуществлении той или иной вещи. Мы не можем здесь исследовать все эти различия (эту работу еще предстоит предпринять). Однако для наших целей будет достаточно кратко упомянуть их. Прежде всего, существуют различия в характере волевого управления — от непосредственной иннервации движения наших членов с помощью воли до осуществления чего-либо посредством порожденной нами длинной, нормальной причинной последовательности.

Во-вторых, важно то, связана ли наша способность свободного вмешательства с позитивным или негативным влиянием. Некоторые вещи мы можем свободно осуществлять, но мы не властны в их уничтожении. Обязательство по отношению к другому человеку возникает, например, благодаря обещанию. Мы вольны обещать или не обещать. Но как только такое обязательство стало реальностью, не в нашей власти отменить его.

В-третьих, мы способны уничтожить некоторые объекты, но не в состоянии восстановить *status ante quo*. Это

касается, например, убийства. Наконец, существуют вещи, которые мы можем осуществить, но затем восстановить status ante quo, например включить и выключить свет.

Все эти и многие другие различия в характере и степени нашего непосредственного влияния необходимо рассматривать совершенно отдельно от фундаментального различия между непосредственной и косвенной свободой. Различие между зонами непосредственного и косвенного влияния в человеке имеет совершенно другой характер. Оно связано с вопросом о том, находится ли в нашей власти осуществление или уничтожение чего-либо тем или иным способом; оно характеризуется тем, как мы стремимся к созданию или уничтожению объекта. Если его создание зависит непосредственно от нас, то мы знаем, что можем создать его по крайней мере с помощью длинной причинно-следственной цепи или частично благодаря сотрудничеству с другими факторами. Таким образом, мы должны сделать его целью не только нашего волевого ответа, но и волевой команды.

Что касается вещей, находящихся в зоне нашего косвенного влияния, то нам с самого начала ясно, что мы можем подготовить лишь условия их реализации, или же мы можем сказать: для их реализации я должен сделать все от меня зависящее. Мы надеемся, что Божественное провидение так или иначе воспользуется нашим вкладом для осуществления желаемой цели. Эта зона нашего косвенного влияния охватывает также наши собственные эмоциональные ответы, наши добродетели и даже ответы и добродетели других людей. Она простирается от нашего собственного освящения до осуществления Царства Божьего на земле.

Но наше косвенное влияние в особенности распространяется на те вещи, которые из-за своей ценности или недостойности требуют горячей заинтересованности в их существовании или уничтожении. Однако они не доступны нашему контролю и поэтому их осуществление не может быть нашей непосредственной целью в строгом смысле слова. Тем не менее мы можем делать то, что зависит от нас. Наше участие имеет разные степени. Мы можем устранить препятствия (это

цель аскетических упражнений) или создать благоприятные условия. Наше участие в собственном самосовершенствовании может заключаться в том, чтобы испытать благотворное влияние нравственных примеров. Оно может заключаться в нужном слове, которое, будучи сказано в удобный для этого момент, даст плод в душе другого человека. Во многих случаях оно возможно лишь в молитвах и жертвах, которые мы приносим Богу в целях осуществления какого-нибудь блага.

Такое наше участие свободно в смысле принадлежности к зоне непосредственного влияния; мы можем свободно контролировать его. Но цель, к которой стремится это свободное участие, не находится в нашей непосредственной власти. Как мы видели, существуют разные степени нашего участия, и степень нашей ответственности зависит от его размеров. Если же мы не использовали всех возможностей, находящихся в нашей непосредственной власти, мы не можем считать, что не несем никакой ответственности.

Таким образом, «областью нашей свободы» мы можем назвать все действия, направленные на то, в реализацию чего мы можем внести свой вклад, хотя сама эта реализация находится вне нашего *непосредственного* влияния. Легко понять, что эта косвенная роль нашей свободы представляет собой решающий фактор нравственности: наша ответственность поэтому шире зоны нашей непосредственной власти. В конце этого раздела мы вернемся к косвенному влиянию человека и огромному значению этого влияния для нравственности. Но прежде мы должны рассмотреть еще один, третий тип свободы, который еще важнее только что упомянутого и в определенных случаях является условием проявления этого косвенного влияния.

Глава двадцать пятая

СОДЕЙСТВУЮЩАЯ СВОБОДА

В предыдущих главах мы обсуждали роль нашей свободы при осуществлении или уничтожении чего-либо или при создании помех для такого осуществления. Все отдельные различия относились к этому аспекту проявления нашей свободы. Мы разграничили свободное порождение нашей воли, с одной стороны, и управление нашими действиями — с другой; непосредственную иннервацию наших членов и влияние, оказываемое нами посредством нормальной причинной цепи; позитивное и негативное, непосредственное и косвенное воздействие.

Однако человеческая свобода проявляется еще одним фундаментальным способом: это свободная установка по отношению к уже существующим в душе переживаниям. Мы обладаем свободой занятия позиции по отношению к переживаниям, которые появились без нашего свободного участия и которые мы не можем устранить по собственной воле. Примером содействующей свободы является то, как мы переносим физические страдания. Однако мы хотим ограничиться здесь двумя главными областями: а именно, сферой взволнованности и, прежде всего, сферой ценностных ответов. Как мы видели, состояние взволнованности и эмоциональные ответы возникают чисто спонтанно. Их невозможно свободно вызывать, как волю, и ими невозможно управлять, как действиями. И все же мы можем по отношению

к ним занять определенную позицию, которая глубоко изменяет характер переживаний и, кроме того, сама имеет большое нравственное значение. Вначале мы рассмотрим роль человеческой свободы во взволнованности. Мы можем отдалиться от этому чувству, открыть ему самые глубины души, мы можем открыться воздействию ценности или, наоборот, отгородиться от него, не принимать ценность, не позволять ей проникать в нас — мы можем противодействовать ее влиянию.

По отношению к нашей взволнованности мы можем свободно реализовывать различные установки. Прежде всего, мы можем подтвердить или отвергнуть ее посредством нашего свободного личностного центра. Кроме того, мы способны как бы «впитать» в себя содержание объекта (мы можем предложить ему свою душу, свободно предаться ему, позволить ему пронизать нас). Он становится полностью нашим только в результате таких свободных установок, глубоко модифицирующих само переживание.

Этот новый вид проявления свободы, т. е. то, как мы принимаем данное нам, наблюдается не только во взволнованности ценностями, но и в любой другой форме взволнованности и даже в любом, находящемся под нашим влиянием переживании — как при его возникновении, так и при исчезновении. Поэтому это весьма широкая область проявления нашей свободы. Мы не только способны, но и обязаны использовать свою свободу в этом направлении. Большая часть нравственности связана с этой формой свободы. Человек призван не только осуществлять нравственные действия, в которых что-то воплощается или уничтожается посредством его воли, но также и занимать свободную позицию по отношению к тем переживаниям, которые существуют в его душе и которые он не может по собственной воле ни вызвать, ни устранить. Прежде чем исследовать роль содействующей свободы, мы должны еще отметить следующее. Помимо нашей свободной установки по отношению к конкретному переживанию взволнованности, для нашего свободного вмешательства остается еще обширное поле, где речь идет о плодах, которые приносит

в нас взволнованность. Как и многие другие ниспосланные нам дары, взволнованность ценностями и особенно нравственно значимым также содержит в себе требование, апеллирующее к нашему свободному личностному центру. Это задание душе принести вечные плоды, сделать правильное употребление из полученных даров. Многие люди, особенно морально несознательные и непостоянные, не меняются даже тогда, когда им часто посылается в качестве дара высокое волнение. Их глубоко трогает любовь другого человека, но как только их жизнь возвращается в нормальное русло, в их душе не остается и следа от этого переживания. Оно скатывается с них, как с гуся вода, совершенно не меняя их. Другие же после подобного переживания начинают вести новую жизнь. Конечно, существует связь между правильным употреблением такого переживания и тем, как мы воспринимаем его. Однако второе отличается от первого. Первое касается процессов, происходящих после того, как переживание отступило, в то время как способ восприятия связан с нашей позицией в момент взволнованности. Первое выходит за рамки нашей содействующей свободы и предполагает, что мы также и в своих действиях и намеренных установках ведем себя в соответствии с воспринятым переживанием; напротив, то, как мы воспринимаем переживание, представляет собой функционирование нашей содействующей свободы.

В центре одного из великих аспектов нашего внутреннего роста, особенно нашего освящения, находится правильное употребление отпущенных нам даров (об этом мы уже говорили в книге «*Die Umgestaltung in Christus*» — русский перевод: «Сущность христианства», СПб., 1998). Наше свободное вмешательство в этот аспект имеет тройную роль: во-первых, это косвенное влияние, подготавливающее в нашей душе почву для взволнованности ценностями; во-вторых, свободное содействие, когда это переживание даруется нам; в-третьих, роль нашей свободы в том, чтобы взволнованность дала плоды. Помимо, следовательно, нашего содействующего восприятия взволнованности, человеческая свобода относится к прологу и эпилогу.

Сферы эмоциональных ответов

Как мы уже видели, эмоциональные ответы, такие, как радость, страдание, восхищение, негодование, любовь и ненависть, невозможно свободно вызвать подобно воле, а также невозможно, подобно физическим действиям, непосредственно иннервировать. Они, несомненно, находятся вне зоны нашего прямого, непосредственного влияния.

Эмоциональные ответы не свободны, как воля

Мы должны отдавать себе отчет, что эмоциональным ответом не только нельзя управлять таким же образом, как определенной физической или психической деятельностью, но, кроме того, такая возможность противоречила бы сущности и рангу эмоциональных ответов. Поскольку для того, чтобы ответить радостью или печалью, мы должны иметь перед собой объект с позитивной или негативной значимостью, и этот объект должен вызвать наш ответ.

Представление о том, что мы способны управлять эмоциональными ответами посредством воли, иннервировать их, подобно движению наших членов, имплицитно лишило бы их рациональной связи со значимостью объекта. Они лишились бы своего существенного качества — способности к мотивированию значимостью объекта — и вдобавок были бы переведены на уровень управляемой деятельности, не приобретя при этом их специфического совершенного, хотя и более низкого по рангу, качества. Тот, кто понимает сущность и смысл радости, любви или уважения, вряд ли бы захотел, чтобы его эмоциональные ответы подчинялись приказам воли, ведь это совершенно несовместимо с достоинством эмоциональных ответов.

Мы уже говорили о тех случаях, когда мы перед лицом объекта, наделенного высокой ценностью, полностью сознаем,

что ему полагается дать ценностный ответ радости или скорби, любви или уважения, но видим, что не в состоянии дать надлежащий ответ. Мы болезненно ощущаем свою неспособность свободно вызвать в себе подобный ответ. То, чего мы на самом деле желаем в такие моменты, — это быть способными свободно порождать подобные ответы. Но мы не можем серьезно хотеть того, чтобы мы были в состоянии управлять ими посредством своей воли. Мы можем сожалеть, что по отношению к эмоциональным ответам мы не обладаем первым измерением свободы или что они не свободны в том же смысле, в каком свободна сама воля. Но мы никак не можем сожалеть о том, — насколько мы понимаем сущность эмоциональных ответов, — что они не могут контролироваться так же, как какой-нибудь поступок, движение наших членов или акт сосредоточения внимания.

Здесь мы касаемся серьезной проблемы, тесно связанной с человеческой тварностью. Вещи, которые могут контролироваться нашей волей, которые мы можем осуществлять, имеют ограниченный онтологический ранг. Чем выше стоит объект, тем больше он носит характер дара, который мы не можем сами себе дать. Мы можем в результате научных открытий необыкновенно расширить сферу своего влияния. В области физических и физиологических процессов мы можем осуществлять то, что в прежние времена приняли бы за магию. Такое распространение нашего влияния, расширение сферы вещей, которыми мы можем управлять с помощью своей воли, на самом деле представляет собой нечто грандиозное. Но представление о том, что мы могли бы управлять эмоциональными ответами, нелепо, и такая возможность была бы крайне нежелательной. Эти процессы не только *de facto* находятся за пределами нашего влияния, но они и по своей сути исключают подобную реализацию. Их сущностная глубина, их внутреннее благородство превосходят то, что находится под адекватным контролем нашей воли.

Мы могли бы рассматривать это как преимущество только в том случае, если бы мы были способны порождать эмоциональные ответы таким же образом, как волевой акт —

т. е. свободно, но мотивированно и в строгом соответствии с ценностью данного объекта.

Однако как раз это и не дано человеку, по крайней мере в его земном паломничестве. Сравнивая волевые и эмоциональные ответы, мы легко видим превосходство первых над вторыми: оно заключается в свободе. Но мы видим также и то, что эмоциональным ответам свойственно богатство, отсутствующее у воли. В них актуализируется душевное богатство личности. Человеку не дано в одном акте реализовать то и другое — эмоциональную полноту и свободу. Он свободен в своих волевых ответах, которым не свойственно эмоциональное богатство. В эмоциональных ответах он способен отдаваться душой, дарить богатство своей личности, но при этом он не в состоянии свободно вызывать их подобно тому, как он может вызывать волевые ответы.

Можно ли из этого заключить, что эмоциональные ответы находятся полностью за рамками человеческой свободы? Нет. Когда мы ощущаем радость или любовь, наш свободный духовный центр выполняет важную функцию: он санкционирует или отвергает эту радость или любовь. Мы можем солидаризоваться с нашей радостью или отречься от нее. Здесь мы касаемся глубочайшего свойства человеческой свободы: способности нашего свободного личностного центра сказать окончательное «да» или «нет». Эта свобода не актуализирована у нравственно несознательного человека.

Санкционирование и дезавуирование

Мы видели в одной из предыдущих глав, какая пропасть разделяет нравственно сознательного и несознательного человека (нравственно несознательный и нравственно плохой человек — это, очевидно, не одно и то же). Здесь мы подошли к еще одному основному свойству нравственно сознательного человека: к его способности использовать глу-

бинную сердцевину своей свободы, способности санкционировать или дезавуировать собственные спонтанные установки.

Кто-то радуется выздоровлению другого человека. Он от природы добрый и поэтому отвечает радостью на это выздоровление. Но его свободный духовный центр еще не пробужден. Этот человек еще не осознает необходимости и возможности занятия определенной позиции по отношению к объекту и просто чувствует естественную солидарность со своими ответами, у которых в результате этого отсутствует *signum* (признак) свободы. Он дает ответ радости потому, что к этому его побуждает его собственная натура, а не потому, что такой ответ следует дать объекту и этот объект требует его. Если бы объект случайно не понравился ему, он остался бы равнодушным или даже ответил неудовольствием. Таким образом, его ответ носит случайный характер, поскольку отсутствует полное понимание ценности и ответ пытается и поддерживается не истинной ценностью, а обусловлен случайным совпадением свойств человеческой природы с требованиями ценностей. Если его ответ противоречит зову ценностей, это его не удручает. Он и в этом, как и в предыдущем случае — когда его ответ совпадал с требованием ценностей — пребывает в неизменном согласии со своим ответом.

Многие люди просто следуют своим склонностям и даже не подозревают о возможности свободного занятия позиции по отношению к собственным эмоциональным ответам. Они не знают, что могут санкционировать или дезавуировать собственные эмоциональные ответы из своего свободного духовного центра. Они молча соглашаются со всеми побуждениями, возникающими в их душе. Когда эти несознательные люди сердятся на других, то они думают, что роль их свободы ограничивается тем, чтобы сдерживать гнев, постараться не совершить действий, на которые он их провоцирует, контролировать любое проявление своих чувств. Они не отрекаются от своего раздражения, говоря ему «нет» из своего личностного центра. Если они полностью предаются произвольной радости по поводу неудачи их врага, то они опять же следуют влечению своей природы. Вместе со своим личностным центром

они оказываются там, куда их влечет их натура — не сознательно, а наоборот, потому, что они не воспользовались свободой санкционирования и дезавуирования. Большое, решающее различие между нравственно сознательным и нравственно несознательным человеком заключается в том, что первый открывает в себе способность свободного санкционирования и дезавуирования и пользуется ей, а второго она не волнует и он часто даже не подозревает о ней.

Это существенное качество нравственно сознательного человека тесно связано с другой свойственной ему фундаментальной чертой — надактуальным желанием быть нравственным, о котором мы говорили в одной из предыдущих глав. Если нравственно несознательный в лучшем случае использует свою свободную волю «внешним образом» (т. е. только в отношении поступков, вдохновленных ответами, или проявлений этих ответов), то нравственно сознательный знает о своей способности одобрять или отвергать эмоциональные ответы «изнутри», из своего свободного личностного центра.

Мы должны еще раз отметить: такое санкционирование и дезавуирование касается не появления или исчезновения самих эмоциональных ответов. Ни санкционирование не является порождением, ни дезавуирование — прекращением ответа. Санкционирование предполагает существование эмоционального ответа, однако оно коренным образом модифицирует его в нравственном отношении. Точно так же дезавуирование не представляет собой прекращение ответа, но оно глубоко меняет его.

Предположим, нравственно сознательный человек чувствует радость в связи с несчастьем своего соседа, к которому он испытывает сильную неприязнь. Сознывая нравственно негативный характер такой радости, он отвергает ее из своего свободного личностного центра. Такое «нет» — это не осуждение своего злорадства в том же самом смысле, в каком мы не одобряем поведение другого человека. Напротив, такая установка возможна только по отношению к собственным эмоциональным ответам. В этом дезавуировании человек решительно освобождается от дан-

ного эмоционального ответа и противодействует ему с помощью своего свободного духовного центра; он таким образом отворачивается от своего ответа, что последний лишается своей «материальности», так сказать, «обезглавливается». При таком дезавуировании свободное «нет» атакует ответ изнутри и лишает его характера значимой установки по отношению к объекту.

Разумеется, дезавуирование еще не искореняет ответа. Он еще остается в нашей душе, однако претерпевает глубокие изменения. Кроме того, в дезавуировании мы обязательно стремимся к прекращению ответа. Но в то время как объявление ответа недействительным полностью находится в нашей власти (поскольку дезавуирование, делающее ответ недействительным, есть окончательная актуализация нашей свободы), прекращение ответа не находится в сфере нашего непосредственного влияния. Наша свобода оказывает на него лишь косвенное влияние. Длительные усилия помогают нам искоренить нежелательный ответ или, скорее, искоренить предпосылки его возникновения. Это процесс преобразования нашей природы, и это последнее является целью аскетической практики. Позднее мы рассмотрим этот способ косвенного влияния. Сейчас нашей темой является непосредственная роль свободы в дезавуировании как таковом.

В то время как дезавуирование «обезглавливает» наш эмоциональный ответ, его санкционирование придает ему совершенно новый характер. Наш свободный личностный центр явным образом солидаризуется с ответом. Такая солидарность делает наш ответ в новом смысле *нашим собственным*, и только таким образом он становится полноценной, сознательной установкой по отношению к объекту.

Пока мы отвечаем на ценность без участия нашего свободного духовного центра, наш ответ имеет характер чего-то случайного; ему не хватает того сознательного согласия с ценностью, которого требует объект. Наш свободный духовный центр еще бездействует по отношению к ценности. Однако только такое содействие может превра-

тить ответ в настоящую «взаимную игру» с объектом, только оно соответствует величию ценности, так как ценность требует адекватного ответа независимо от наших природных склонностей.

Мы видели в предыдущей главе, что ценностный ответ приобретает характер полноценного нравственного ответа только тогда, когда он содержит следующие элементы: понимание нравственной значимости этически релевантного блага, ответ на эту нравственную значимость и надактуальное желание быть нравственным. Теперь мы должны добавить новое необходимое требование: содействие нашего свободного личностного центра, которое при эмоциональных ответах заключается в их санкционировании или дезавуировании.

Очень важно понимать, что это санкционирование и, аналогично, дезавуирование не являются «внешним образом» осуществленными установками по отношению к нашему ответу. Санкционирование — это не «пусть так будет», подобно тому как мы предоставляем свободу своему инстинкту. В еще меньшей степени оно является одобрением, которое может быть высказано в отношении позиции другого человека. Санкционируя какой-нибудь ответ, мы присоединяемся к нему своим свободным личностным центром. Мы помещаем в этот ответ самих себя и формируем его «изнутри».

Мы видим различие между санкционированием и ролью свободы во взволнованности. Хотя наш свободный личностный центр при взволнованности также действует «изнутри», а не просто выполняет роль внешнего подтверждения, тем не менее это свободное содействие, открывающее нашу душу взволнованности, не становится в такой же мере, как санкционирование в ценностном ответе, интегральной частью самой взволнованности. Эмоциональный ответ сам является позицией, которую мы занимаем по отношению к объекту. Поэтому санкционирование — ярко выраженная сознательная установка — может объединяться с ним, становясь его подлинной душой, может происходить в том же

направлении, может, сливаясь с ним, превращаться вместе с ним в единую установку.

Поскольку взволнованность имеет рецептивный характер, она не является нашим ответом на объект, это скорее нечто дарованное нам, и наше свободное содействие, так сказать, встречной взволнованности. Напротив, как санкционирование, так и эмоциональный ответ спонтанны. Следовательно, наше свободное содействие и наша взволнованность остаются двумя разными сторонами одной установки, несмотря на их глубокое и органическое переплетение. А наше санкционирование и наш эмоциональный ответ пронизывают друг друга таким образом, что мы уже не можем говорить о двух разных реальностях. Они сплавляются в одну установку.

Лишь санкционированный ответ можно рассматривать как полностью сознательный; только он является полностью свободным ответом. Как мы уже видели, эмоциональные ответы имеют много общего с волением. И то, и другое претендует на то, чтобы называться установкой человека по отношению к чему-либо. Это не относится в полной мере ко взволнованности. Благодаря санкционированию эмоциональный ответ и взволнованность становятся тем, чем они призваны быть: нашей свободной установкой, несмотря на то, что мы не можем сами себя одарить их эмоциональным богатством, но что оно даруется нам.

Несанкционированные ответы

Сравним санкционированный эмоциональный ответ с несанкционированным. Как сказано выше, нравственно несознательный человек имплицитно, или молчаливо солидаризуется со спонтанно возникающими в нем эмоциональными ответами. Он любит и ненавидит, ликует и скорбит, уважает и презирает потому, что его побуждает к этому его натура. Не так поступает человек, который осознал свою способность санкционировать и дезавуировать и пользуется ею.

Дезавуированный ответ явно контрастирует с молчаливо санкционированным, поскольку человек решительно отстраняется от него, отказывается от молчаливой солидарности с ним. Напротив, отличие санкционированного ответа от несанкционированного не столь контрастно.

Эмоциональные ответы, возникающие в нашей душе без прямого посредничества воли, тем не менее имеют характер установки, которую мы осуществляем по отношению к объекту. Пока наш свободный личностный центр не отвергает ее, наша личность неявным образом солидаризуется с ней. В случае простых состояний ситуация другая. Ощущая, например, физическую боль или сильную усталость, мы не занимаем никакой позиции по отношению к объекту, поскольку такие состояния имеют причинную природу и лишены какой-либо интенциональной связи с объектом. Напротив, желание, страх, любовь и ненависть имеют характер установок по отношению к объекту; таким образом, пока из духовного центра не исходит никакого противодействующего акта, они в определенном смысле охватывают всю личность, по крайней мере претендуют на то, чтобы быть нашим действительным отношением к объекту. Поэтому нельзя сказать, что несанкционированный ответ находится как бы посредине между санкционированием и отрицанием: он не настолько же удален от санкционирования, как от дезавуирования — он, несомненно, сильнее противопоставлен последнему. Человек, не использующий свою способность санкционирования или дезавуирования, живет в нерушимом согласии со своими собственными эмоциональными ответами. Однако это не должно помешать нам увидеть решающее различие между молчаливой, естественной солидарностью и реальным, позитивным и явным санкционированием. Нравственно незнательному человеку вовсе не приходит в голову, что его свобода могла бы играть определенную роль в его эмоциональных ответах. Но он вынужден актуализировать свою свободу в любых своих действиях. Даже когда он следует без колебаний своему инстинктивному влечению, это действие неизбежно заставляет его актуализировать свою свободную

волю для того, чтобы достичь желаемого. Но если речь не идет о реализации факта с помощью воли (как в случае эмоциональных ответов, которые мы не можем свободно вызвать), нравственно несознательный человек просто не понимает возможности свободного вмешательства. Гораздо важнее осознавать эту роль свободы, чем понимать ее функцию в сфере действий. Тем самым мы касаемся чрезвычайно значительного момента: различия между свободой, воплощенной в санкционировании и дезавуировании, и свободой, воплощенной в волеии.

Санкционирование и дезавуирование возможно только тогда, когда наш интерес к чему-либо основан на общей ценностноответной позиции, особенно на готовности отдать должное нравственно релевантным ценностям и их нравственной значимости. Если речь не идет о подобной ценности, то невозможно говорить и об актуализации в эмоциональных ответах этой глубочайшей свободы.

Для понимания того, что санкционирование возможно только при эмоциональных установках, имеющих ценностноответный характер, а дезавуирование — только в отношении установок, заключающих в себе недостатки, прежде всего нравственные недостатки, необходимо четко отличать санкционирование и дезавуирование от других типов явной солидарности или несолидарности с собственными эмоциональными ответами. Нравственно несознательный человек может явно и сознательно отдаться своему эмоциональному порыву. Например, он может радоваться неудаче своего врага, и если его упрекнул в злорадстве, он скажет: да, я буду радоваться, потому что не люблю этого человека и я рад, что он сейчас страдает. В подобном случае естественная, молчаливая солидарность становится явной.

Несмотря на то, что эта выраженная солидарность несомненно включает в себя формальное действие свободы, здесь отнюдь не идет речь о самом глубоком слое свободного духовного личностного центра, который актуализируется в санкционировании. Этот вид солидарности не является преодолением нравственной несознательности, прорывом к этой

глубочайшей, суверенной свободе, реализуемой в санкционировании. Напротив, это упрямое судорожное сосредоточение на собственном «я». Хотя такая установка находится во власти человека, а не является тем, что возникло само по себе, подобно эмоциональным ответам, она, тем не менее, явно противоположна установке свободного санкционирования, поскольку имеет характер намеренного самоизоляции. Ни в малейшей мере не будучи отношением суверенной независимости от нашей природы, эта солидарность в действительности представляет собой полную покорность ее стремлениям. Мы отдаемся своим эмоциональным ответам и, прежде всего, страстям. Это типичный случай актуализации нашей «физической» свободы, и такая актуализация влечет за собой полное отсутствие «нравственной» свободы*.

Солидарность с нравственно негативными ответами

Это относится также к тому случаю, когда эта выраженная солидарность с эмоциональным ответом достигает высшей степени. Мы имеем в виду, например, «Летучего голландца», который явно и свободно отрекается от самого себя. Здесь страстное нетерпение заключает в себе как бы псевдосанкционирование, являющееся антитезой всякого подлинного санкционирования, даже карикатурой на него. Необходимо только отметить, что такой человек, столь явно и по собственной воле пренебрегающий самим собой, вовсе не отказывается от своей несознательности.

Противоположность санкционирования этому типу солидарности, делающему имплицитное эксплицитным, проявляется также в том, что такая упрямая самоидентификация

* На это указывает Кохрейн (N. C. Cochrane), говоря о бл. Августине: «Защищая право на свободу, он имеет в виду не свободу говорить то, что мы думаем, и думать то, что мы хотим, а свободу, заключающуюся в подчинении истине» (Указ. соч., стр. 510).

возможна лишь в отношении нравственно негативных или нейтральных ответов, но никак не в отношении нравственно позитивных. Санкционирование же можно осуществить только в отношении ценностного ответа и особенно нравственно позитивной установки. Оно возможно лишь как «резонанс» с миром ценностей, в конечном счете — с Богом. Эта высшая актуализация нашей онтологической свободы — которая всегда является и нравственной свободой — может быть осуществлена только при опоре на логос мира ценностей*. Итак, мы видим решающее различие между выраженной и категорической самоидентификацией нравственно несознательного человека и подлинным санкционированием. Однако санкционирование необходимо отличать еще и от другой формы выраженной самосолидарности. Она наблюдается у людей, которых мы не можем назвать ни нравственно сознательными, ни нравственно несознательными. Некоторые аморальные личности (такие, как Каин, Яго в шекспировском «Отелло», Ракитин в «Братьях Карамазовых») постоянно бунтуют против мира ценностей и, в конечном счете, против Бога. Этот бунт имеет характер сознательной и свободной позиции личности. Такая установка не возникает сама по себе, а находится во власти человека. Эта постоянно направленная на удовлетворение собственной гордыни воля в определенном смысле антитетична позиции нравственно несознательного человека. Здесь нельзя говорить об отсутствии общей сознательной установки по отношению к миру ценностей, как это наблюдается у нравственно несознательного человека, наивно следующего переменчивым стремлениям и склонностям своей натуры. Однако этот человеческий тип еще дальше отстоит от типа нравственно сознательного человека (в том смысле, какой мы придаем этому термину).

Мы неоднократно подчеркивали: даже с чисто формальной точки зрения не существует никакой строгой

* *Августин*, О свободе воли II, 37: «Когда мы подчиняемся истине, в этом проявляется наша свобода; сам Бог освобождает нас от смерти, т. е. от греха».

аналогии между нравственно позитивными и негативными установками. Подлинная нравственная сознательность включает в себя как общее желание *быть нравственным*, так и нравственную свободу. И то, и другое может содержаться только в ценностном ответе: это предполагает, что мы не являемся полностью рабами своей гордыни и чувственности. Но прежде всего мы должны понимать, что ярко выраженная, свободная солидарность с нравственно негативными ответами (например, с ненавистью, завистью, злорадством) одновременно представляет собой антитезу истинному санкционированию, хотя она и отличается от случайной, невыраженной солидарности несознательного человека со своими эмоциональными ответами.

Сознательный враг Бога без колебаний занимает позицию по отношению к спонтанно возникающим в его душе эмоциональным ответам. Он открыто солидаризуется со своей ненавистью, своей завистью, а также подавляет в себе благородные эмоциональные ответы, например сочувствие, доброжелательность. Такая самоидентификация не носит судорожного характера. Такой тип человека не отдается своим страстям, подобно нравственно несознательному. Его позиция не является уступкой динамизму эмоционального ответа и не имеет случайного характера, как это наблюдается у нравственно несознательного человека. Противник Бога живет не в молчаливой солидарности со своими эмоциональными ответами — как нравственными, так и безнравственными, — а занимает по отношению к Богу свободную, устойчивую позицию, включающую в себя выраженную, *принципиальную* солидарность с нравственно дурными эмоциональными ответами по отношению к Богу.

Но, с другой стороны, различие между позицией противника Бога и санкционированием или дезавуированием не меньше различия между последними и позицией нравственно несознательного. Более того, установка божьего врага еще больше противоречит санкционированию и дезавуированию. Она является дьявольской карикатурой на санкционирование. Хотя с чисто формальной точки зрения данная

антитеза ярче проявляется в вышеупомянутом случае «свободного» пренебрежения собой, однако в содержательном отношении контраст между категорической самоидентификацией противника Бога и санкционированием нравственно сознательного человека больше. Во-первых, такое псевдо-санкционирование возможно только в отношении нравственно негативных, но не нравственно нейтральных установок, как это имеет место у несознательного человека. Во-вторых, здесь наблюдается полное отсутствие нравственной свободы, поскольку порабощение гордыней здесь достигает несравненно большей глубины, чем у несознательного*.

Вместо судорожного упрямства нравственно несознательного человека — которое часто является реакцией на порицание со стороны других людей — мы обнаруживаем у противника Бога привычное судорожное состояние, являющееся следствием не упрямства, а более глубокой и злобной гордыни. Являясь примером нравственного порабощения, он представляет собой ярко выраженную противоположность нравственной свободы, о которой свидетельствует санкционирование и дезавуирование.

Мы видим: подлинное санкционирование и дезавуирование — это внутренние процессы, возможные лишь как приобщение к объективному, сущностному ритму ценностей. Мы можем актуализировать это глубочайшее «слово» нашей свободы только будучи поддержаны истинным логосом ценностей. Здесь мы опять видим радикальнейшее различие между подлинным санкционированием и ярко выраженной солидарностью с предосудительным эмоциональным ответом, свойственной противнику Бога.

Общая свободная позиция такого типа людей — это категорический отказ подчиниться требованию ценностей. Мы более подробно изучим поведение нравственно несознательного

* Бл. Августин подчеркивает это нравственное порабощение, говоря о гражданах *civitas diaboli* (государства дьявола), что они желают господствовать над другими, в то время как сами являются рабами собственных пороков («О Граде Божьем» XV, 4).

человека и поведение врага Бога, когда будем исследовать корни нравственного зла.

Однако необходимо исключить еще одно возможное недоразумение. Кто-то может возразить: разве мы не проверяем все наши душевные состояния и не занимаем по отношению к ним определенной позиции, используя свой свободный личностный центр? Очевидно, все, что мы делаем, т. е. любые акты, любые поступки должны быть одобрены нашим свободным личностным центром. Как любое действие предполагает волевой акт, так и это воление не может произойти без сопоставления наших действий с требованием ценностей или, еще лучше, с волей Бога.

Любой поступок, чтобы получить одобрение, — даже если он принадлежит к сфере дозволенных или нравственно допустимых вещей, — во-первых, нуждается в проверке его нравственной нейтральности и, во-вторых, в проверке любого позитивного или негативного нравственного значения, которое он мог бы приобрести в результате дополнительных обстоятельств. И лишь затем принимает решение наша воля. Разве не происходит подобное при морально нейтральных эмоциональных ответах? Разве, например, не получает нашего одобрения удовольствие, которое мы испытываем от игры, вкусной трапезы или посещения интересного общества, после того как мы удостоверились в их безупречном нравственном характере? Поэтому кажется очевидным, что санкционирование распространяется также на нравственно допустимые ответы, не являющиеся ценностными.

В связи с этим следует сказать следующее. Такая аргументация смешивает санкционирование с чистым «внешним» одобрением. Мы уже провели различие между простым «пусть будет так», благодаря которому мы одобряем что-то, предоставляя ему свободно развиваться — подобно тому как мы даем свободу удовлетворению наших физических инстинктов или влечений. Такое одобрение получаемого нами удовольствия, например, от партии в шахматы или от игры в теннис отнюдь не является торжественной солидарностью нашего свободного духовного центра с этим удовольствием,

совершенно не является формированием этого удовольствия «изнутри», придающим ему новое значение.

Установление различия между санкционированием и дезавуированием, с одной стороны, и псевдосанкционированием (а также нравственным одобрением «извне»), с другой стороны, пролило свет на специфическую сущность санкционирования и дезавуирования. Теперь мы в состоянии понять, почему санкционирование возможно только в отношении ценностного ответа. Но прежде всего становится совершенно очевидным уникальный способ актуализации нашей свободы в санкционировании и дезавуировании. Этот самый глубокий слой нашей свободы не актуализуется ни в какой другой явной установке по отношению к эмоциональному ответу, ни в какой другой солидаризации с ним. Для актуализации нашей свободы в санкционировании и дезавуировании необходима совершенно другая степень нравственного сознания по сравнению с простым волением.

Предшествующий анализ пролил свет также на другую, вышеупомянутую проблему: на различие между несанкционированным и санкционированным ответом.

Примером несанкционированного ответа является, например, выше разобранный случай радости добросердечного от природы человека по поводу выздоровления того, к кому он хорошо относится. Но он остается равнодушен или даже отвечает недоброжелательством, когда речь идет о выздоровлении того, кого он не любит. Такой нравственно несознательный человек в обоих случаях солидарен со своим ответом.

То, что солидарность несознательного человека со своим ответом остается неизменной, — независимо от того, является ли этот ответ ценностным или он противоречит требованию ценностей, — ясно показывает, что и его ценностный ответ не свободен от случайных элементов. В нем отсутствует подлинное, сознательное следование ценностям, а как раз этого они и требуют. Поэтому такой ответ — даже если он очень сильный и совершенно правильный — во многих отношениях является слепым. Его связь со свободой личности существует лишь в потенции. Поскольку несознательный

человек не актуализирует влияния своего свободного духовного центра (а это объективно в его власти), он пребывает в нерушимой солидарности со своими эмоциональными ответами. Эта солидарность еще не является позитивной актуализацией свободы. Она возникает сама по себе, а свободный духовный центр молчит. Но так как человек объективно может актуализировать в санкционировании или дезавуировании свой свободный духовный центр, он несет ответственность за то, что он этого не делает.

Ответственность за эмоциональные ответы

Но человек отвечает не только за эту неявную солидарность: существует еще одно связующее звено между эмоциональными ответами, нашей свободой и ответственностью. Несмотря на то, что наши эмоциональные ответы возникают спонтанно и без участия нашего свободного духовного центра, мы косвенным образом несем ответственность за их возникновение. Общая, надактуальная волевая ориентация человека позволяет опосредованно влиять на характер наших эмоциональных ответов. Существует много косвенных способов влиять на нашу собственную натуру, от которой и зависит характер наших ответов. Поэтому существует также косвенная ответственность за эмоциональные ответы, помимо той, которая связана с актуализацией или неактуализацией нашей свободы в санкционировании или дезавуировании. Об этой косвенной роли нашей свободы мы будем говорить в следующей главе.

Таким образом, эмоциональные ответы нравственно несознательного человека связаны со свободой только в негативном или потенциальном смысле.

Но этой слабой связи достаточно, чтобы по крайней мере до некоторой степени сделать его ответственным за свои эмоциональные ответы. Необходимо сказать, что эмоциональный ответ, противоречащий требованию нравст-

венно значимых ценностей (например, зависть или злорадство по поводу несчастья нашего врага), несомненно, нравственно предосудителен, и мы несем за него ответственность. Разумеется, ответственность здесь гораздо меньше, чем при аморальном поступке. Однако такой ответ, пока он не отвергнут, представляет собой, мягко говоря, нравственное несовершенство. Следующий требованию нравственных ценностей несанкционированный эмоциональный ответ не столь нравственно позитивен, как санкционированный, хотя он и несравненно лучше того, который противоречит требованию нравственно значимых ценностей.

Он даже может сделать человека привлекательным, и все же он не является позитивной противоположностью нравственного недостатка, которым является неотвергнутый нравственно дурной эмоциональный ответ. Он не является в такой же мере нравственной заслугой или нравственным совершенством, в какой последний является нравственным недостатком или нравственным несовершенством. Достаточно не актуализировать нашу свободу в дезавуировании нравственно негативного ответа, чтобы до некоторой степени нести ответственность за его нравственную предосудительность. Другими словами, естественная солидарность с таким ответом пятнает нас в нравственном отношении — конечно, гораздо меньше, чем безнравственный *поступок*. С другой стороны, бесспорной солидарности с нравственно *хорошим* эмоциональным ответом недостаточно для того, чтобы сделать нас носителями нравственного достоинства. Неактуализации нашего свободного личностного центра, который должен был дезавуировать нравственно негативный ответ, достаточно для того, чтобы сделать нас ответственными за этот ответ, поскольку мы могли осуществить такую актуализацию. Напротив, несанкционированный, нравственно позитивный ответ недостаточно связан с нашей свободой, чтобы в полном смысле представлять собой нравственную установку*. Ему

* «Не бывает просто хорошего поступка — в нем должны сойтись все хорошие качества, поскольку, как говорит Дионисий, «зло причиняет каждый отдельный недостаток, добро же возникает из совокупности причин»». *Фома Аквинский*.

не хватает содействия нашего свободного духовного центра. Его роднит с нравственно негативной установкой недостаток, заключающийся в неактуализации нашего свободного личностного центра, несмотря на требование такой актуализации со стороны объекта. Поэтому такой ответ не является подлинной нравственной заслугой.

Нравственно добродетельная установка в сфере эмоциональных ответов требует гораздо большего участия свободы, чем нравственно негативная. Теперь нам совершенно ясно решающее различие между нравственным эмоциональным ответом без санкции и санкционированной нравственной установкой. Ее санкционированность делает ее свободной в совершенно новом смысле. Как уже сказано, здесь идет речь не о различии между естественной молчаливой и выраженной сознательной солидарностью, а об актуализации глубочайшей человеческой свободы, неразрывно связанной с подлинной нравственной сознательностью.

Санкционирование как глубочайший уровень свободы

В санкционировании личность поднимается на совершенно новую ступень — на объективный уровень, где она оказывается лицом к лицу с требованием нравственно релевантных ценностей и их этической значимости. На этом озаренном логосом нравственных ценностей уровне человек способен сказать окончательное, подлинное «да» из своего свободного личностного центра. Эта уникальная актуализация его свободы придает его эмоциональным ответам, несмотря на их спонтанность, элемент истинной свободы.

Наш анализ показал нам огромную роль нашей свободы в эмоциональной сфере и одновременно привел нас к открытию глубочайшего уровня свободы — санкционирования. Но прежде всего он показал нам, каким образом эмоциональные ответы могут воплощать в себе нравствен-

ные ценности. Будучи санкционированными, они приобщаются к свободе, и это приобщение является необходимой предпосылкой ответственности и нравственности. Роль свободы в эмоциональной сфере мы можем резюмировать следующим образом:

1. Эмоциональные ответы возникают в нашей душе без прямого влияния нашей свободы. Мы не можем ни свободно вызвать их, подобно волевому акту, ни свободно прекратить их, если они уже возникли.

2. Хотя становление эмоциональных ответов не зависит от нас, они имеют характер установки по отношению к объекту и могут быть позитивны или негативны.

3. Наша свобода должна играть в них важную роль. Эта роль связана не с их возникновением, а с тем, как с ними взаимодействует наш свободный духовный центр после их возникновения.

4. Пока человек не использует эту свою способность, он неявно солидаризуется со своими эмоциональными ответами. Так как мы можем объективно санкционировать или дезавуировать их, любой эмоциональный ответ — по крайней мере потенциально — связан со свободой. Поэтому мы во многих отношениях несем за них ответственность.

5. Такой естественной солидарности достаточно, чтобы какой-нибудь нравственно негативный ответ запятнал нас. Но ее недостаточно, чтобы при нравственно позитивном эмоциональном ответе придать нам нравственное достоинство. Случайный характер подобных ответов является недостатком, обесценивающим нашу вполне позитивную установку.

6. Свобода, актуализируемая в санкционировании и дезавуировании, связана с самым глубоким слоем нашего свободного духовного центра и превосходит (по степени предполагаемой ею сознательности) актуализацию той свободы, которая необходима для волевого решения в сфере действий.

7. Санкционирование и дезавуирование не являются простым «внешним» подтверждением наших установок сво-

бодным личностным центром подобно тому, как мы, например, одобряем установки других людей. Они отличаются и от нашего одобрения собственных влечений. Они представляют собой уникальное органическое содействие нашим эмоциональным ответам или отказ от них. Они изменяют наши ответы изнутри.

8. Высшая актуализация нашей свободы, осуществляемая в санкционировании (которая поднимает спонтанный эмоциональный ответ на ступень свободной установки) возможна только в отношении ценностных ответов и, в первую очередь, ответов на нравственно значимые ценности. Подлинное санкционирование и дезавуирование возможны только тогда, когда мы вступаем в резонанс с логосом мира ценностей.

9. Дезавуирование не приводит к прекращению нравственно негативного ответа. Оно, так сказать, «обезглавляет» его.

Эмоциональный ответ благодаря дезавуированию лишается своей материальности. Тем самым пресекается естественная солидарность человека со своим эмоциональным ответом и оказывается противодействие яду, содержащемуся в этом ответе. Впрочем, это только первый шаг к действительному прекращению ответа, чего можно достигнуть только косвенным путем. Санкционирование же, отнюдь не ограничиваясь лишь тем, чтобы превратить естественную солидарность в явную, придает эмоциональному ответу элемент свободы и сознательного интереса к ценностям. Только благодаря санкционированию нравственный ответ становится в такой степени нашим собственным, что его осуществление придает нам нравственное достоинство и вмещается нам в заслугу.

Однако санкционирование и дезавуирование не исчерпывают роли нашей опосредованной свободы в эмоциональной сфере. Мы можем влиять на свои эмоциональные ответы также с помощью других свободных установок. Когда в нашей душе возникают эмоциональные ответы, мы имеем возможность полностью предаться им или, наоборот, воспротивиться этому. Мы можем внутренне отстраниться от

них, можем волевым образом бороться с ними, можем пытаться не думать о предмете, который мотивировал их и т. д. Предположим, человек чувствует пробуждающуюся в его душе глубокую любовь, но не хочет чтобы она завладела его душой, так как он боится переживаний, которые могут глубоко изменить его жизнь. Опасаясь могущества любви, которая может нарушить спокойное течение его жизни, он пытается уничтожить свою любовь на корню, не думать о человеке, вызвавшем его любовь, сосредоточиться на чем-то другом. Этот способ намеренного отказа от содействия эмоциональному ответу отличается от санкционирования и дезавуирования. Он не обязательно требует нравственной мотивации и не предполагает той степени полной сознательности, которая свойственна нравственно сознательному человеку*. Тем не менее мы имеем здесь широкое поле для нашего свободного влияния. Такое свободное вмешательство влияет не только на возможные действия, к которым нас могут побудить эмоциональные ответы, но также и на окончательное прекращение самих эмоциональных ответов. Наша воля играет большую роль в развитии наших эмоциональных ответов, и такое свободной вмешательство приобретает еще большее и более высокое значение, когда оно вдохновлено санкционированием или дезавуированием, т. е. когда эти ответы представляют собой нормальное продолжение процесса, происходящего как в санкционировании, так и в дезавуировании. Нравственно сознательный человек, санкционирующий свой эмоциональный ответ, естественно не ограничивается этим решающим, внутренним содействием, а сознательно как бы погружается в свой ответ, предо-

* Отказ от содействия эмоциональному ответу, как бы уход от него, может даже являться гипертрофией неосознанного внутреннего сопротивления. В этом случае отказ, отнюдь не являясь установкой нашего свободного личностного центра по отношению к ответу, имеет черты простого закрепощения. Он даже противоположен актуализации нашей свободы. Однако мы не рассматриваем эти случаи в нашем контексте и занимаемся только таким содействием или отказом, которые имеют характер сознательного решения, но не обязательно являются санкционированием или дезавуированием.

ставляет ему свободу, намеренно культивирует его, сосредоточивая свой духовный взор на объекте, мотивирующем его, избегает всего, что могло бы помешать его полному развитию и т. д. Аналогично поступает нравственно сознательный человек при дезавуировании, не ограничиваясь объявлением своего ответа недействительным, но, страстно желая его прекращения, оттораживаясь, отворачиваясь от него — одним словом, используя все виды свободного воздействия на эмоциональный ответ. Если эти различные формы влияния проистекают из санкционирования или дезавуирования, они равным образом возводятся на более высокий уровень. Они принимают характер содействия или противодействия, возникающих из глубинного слоя свободы и из окончательной согласованности с логосом мира ценностей.

Предшествующий анализ был связан с ролью нашей свободы в отношении эмоциональных ответов, спонтанно возникающих в нас. Темой являлось наше внутреннее содействие или противодействие этим ответам. Мы увидели, что санкционирование включает в себя искреннее желание и стремление к тому, чтобы данный ответ существовал. В такой глубокой актуализации своей свободы мы подтверждаем ее существование. В самом акте дезавуирования уже заключается желание того, чтобы ответ прекратился. Это опять приводит нас к уже обсуждавшемуся в другом контексте вопросу: какова роль нашей свободы в появлении и исчезновении эмоциональных ответов? Теперь, когда мы показали новое измерение свободы, заключающееся в нашей способности санкционировать или дезавуировать, мы видим эту проблему в новом свете.

Глава двадцать шестая

КОСВЕННОЕ ВЛИЯНИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЫ

Косвенное влияние, которое мы можем оказывать на свои эмоциональные ответы, заключается в подготовке в нашей душе почвы, на которой могли бы возникнуть правильные, а не ложные ответы. Это воздействие предполагает нравственную сознательность и актуализацию той глубокой свободы, которая представлена в санкционировании и дезавуировании.

Чтобы понять сущность такого косвенного влияния, мы должны сначала исследовать то, что препятствует возникновению правильных ответов, а также те тенденции в человеке, которые способствуют развитию ложных ответов. Эмоциональные ответы и взволнованность прежде всего зависят от характера человека; от его души, его восприимчивости к добру, и, в первую очередь, от его надактуальной установки, его внутренней принципиальной ориентации.

Тем самым мы касаемся темы, далеко выходящей за пределы сферы эмоциональных ответов и состояний взволнованности: речь идет о том, какую роль играет свобода человека в связи с его характером, с постоянными качествами его натуры, насколько она способствует приобретению добродетелей, преодолению пороков, нравственному совершенствованию его личности. В этом формировании личности проявляется высочайшее значение нашей свободы. Эмоци-

ональные ответы и взволнованность, в свою очередь, зависят от нашего характера, нашей восприимчивости к ценностям, от степени нашей обычной сознательности, от наших надактуальных установок и ответов. Поэтому наше свободное влияние на возникновение и прекращение эмоциональных ответов и на взволнованность или невзволнованность каким-либо объектом возможно лишь при изменении нашего характера.

Характер отдельного человека обусловлен целым комплексом элементов. Мы приведем лишь самые основные. Это, прежде всего, его естественная предрасположенность, например его способность воспринимать ценности и отвечать на них, его темперамент, его специфический интерес к определенным ценностным сферам, например его художественная восприимчивость, его особые таланты и способности. Мы можем назвать все эти элементы «дарами», которыми человек наделен от природы и которые он не может дать себе сам. Они охватывают чисто темпераментные склонности, специфические проявления его инстинктов, его интеллектуальные дарования и таланты, его физические особенности, а также общую потенцию его способностей, т. е. масштаб его личности.

Эта первая группа элементов находится за пределами нашей свободы. Если мы лишены от природы какой-либо способности или потенции, мы не можем произвольно приобрести их. К этим естественным дарам относятся слова нашего Господа: «Да и кто из вас, заботясь, может прибавить себе росту хотя на один локоть?» (Лк. 12, 26). Ко второй группе элементов, принимающих участие в формировании характера человека, относятся внешние влияния: его воспитание, среда, в которой он живет, любовь, которую он воспринимает от влияющих на него людей, или угнетение с их стороны, прочитанные им книги, мир, по которому он передвигается и т. д.

Эти элементы частично находятся вне нашего контроля, частично — в сфере нашего влияния. Ребенок не может выбирать ни воспитание, ни окружение. Однако взрослый человек часто имеет возможность свободно выбирать среду, в которой

он хотел бы жить, вещи, которые служат ему духовной пищей, людей, с которыми он хотел бы общаться и т. д.

В-третьих, существуют отдельные решающие переживания, которые способствуют развитию определенных тенденций в человеке или искажению других и накладывают на его характер особый отпечаток, например делают его постоянно боязливым или недоверчивым, что часто является результатом горьких разочарований. А, напротив, переживание, связанное с оказанным ему большим благодеянием, может смягчить его эгоцентризм. Эти факторы, очевидно, находятся вне сферы нашего влияния.

Четвертую группу решающих факторов образуют свободные установки человека по отношению к собственному разнообразному опыту. Это то, как он его «переваривает»: например, раскаивается ли он, когда грешит, вытесняет ли нанесенное ему оскорбление или осознано и терпеливо сносит его, замыкается ли в себе, когда испытывает разочарования, или понимает их случайный характер и остается открытым, обобщает ли отдельные выпавшие на его долю испытания и накапливает в своем сердце предрассудки или вместо этого делает органичные, разумные выводы из этого опыта.

Эта четвертая группа определяющих факторов находится — по крайней мере потенциально — целиком в сфере нашего свободного влияния. Хотя мы, возможно, при «переваривании» своих разнообразных впечатлений часто совершенно не используем свою свободу, а отдаемся бессознательным реакциям и спонтанным ответам, мы, тем не менее, можем свободно вмешаться в их течение. Таким образом, нас ничто не вынуждает следовать нашим спонтанным реакциям.

Наконец, мы должны указать на общие надактуальные установки личности. Общие ответы на целые сферы благ и ценностей представляют собой крайне важный фактор в характере человека. Как мы позднее увидим, они являются сердцевиной его добродетелей и пороков.

Очевидно, роль свободы в этих преобладающих надактуальных установках чрезвычайно важна, поскольку она тож-

дественна функции свободы в достижении добродетелей. Мы не можем напрямую изменить нашу надактуальную позицию по отношению к какой-либо сфере благ, например к физическому комфорту, подобно тому, как мы осуществляем конкретный волевой акт или — на более глубоком уровне — санкционирование или дезавуирование. И все же косвенно мы можем способствовать устранению препятствий, мешающих господству в нашей душе нравственных надактуальных ответов. Эти последние представляют собой костяк нравственной личности. Их наличие является духовно решающим фактором.

Здесь особенно проявляется выдающаяся роль нашей косвенной свободы. Самые большие нравственные задачи лежат в сфере косвенной и содействующей свободы человека. Теперь мы понимаем, почему нравственное совершенствование, обладание добродетелями и даже эмоциональные ответы любви к Богу и к ближним являются нашей нравственной обязанностью. Теперь мы видим, почему мы несем ответственность за собственное нравственное несовершенство, за отсутствие полноценного ответа любви. Это становится понятным, как только мы принимаем во внимание существование содействующей и косвенной свободы и связанной с ними ответственности.

Однако следует добавить, что в исключительных случаях у человека расширяется возможность такого косвенного влияния. Не обсуждая вопрос о том, дается ли такая необыкновенная возможность каждому человеку, мы должны констатировать, что она действительно дается определенным личностям в определенные моменты. Я имею в виду ситуации, когда человек стоит на распутье, когда его решение как бы достигает более глубоких слоев, обычно недоступных нашему непосредственному влиянию. В такие моменты он способен вырваться из сферы привычного, дать своим установкам новое направление. Таким был поступок св. Франциска, поцеловавшего прокаженного. Тем самым он не только преодолел на миг свое отвращение, но и, так сказать, разбил отягощавшие его оковы определенной сферы благ. Он освободился от определенного аспекта своей

чувственности. Но эту свободу мы также можем считать в некотором смысле содействующей, так как она предполагает необыкновенный дар, который дается человеку, а не приобретается им. Несомненно, актуализация нашей свободы в таких из ряда вон выходящих ситуациях является не санкционированием или дезавуированием, а нашим неожиданным, решающим вмешательством. Она представляет собой как бы продолжение непосредственного влияния нашей свободной воли. Но это продолжение само по себе есть дар, который не находится в нашей власти.

Итак, мы видим, что наша свобода играет совершенно определенную роль в подготовке почвы, на которой могли бы появиться наши эмоциональные ответы, а также в устранении препятствий на пути к взволнованности. Как мы уже упоминали, такое ее влияние мы не можем рассматривать лишь с точки зрения функции, которую свобода выполняет в отношении эмоциональных ответов и взволнованности. Она сама по себе имеет огромное нравственное значение. Большая нравственная задача, заключающаяся в изменении нашей природы, в нравственном продвижении к более высокой ступени (на это направлены все наши аскетические практики), связана с преображением глубочайших основ нашей личности. Выполняя ее, мы отчасти выполняем заповедь Христа: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 48).

III. ИСТОЧНИКИ НРАВСТВЕННОГО ДОБРА

Глава двадцать седьмая

ТРИ СФЕРЫ НРАВСТВЕННОСТИ

Предшествующий анализ показал нам элементы, необходимые для того, чтобы человеческая установка имела нравственную ценность. Прежде всего, должен иметь место ценностный ответ. Если наше поведение мотивируется только чем-то субъективным, оно не обладает нравственной ценностью в полном смысле слова.

Во-вторых, это должен быть не просто любой ценностный ответ, а такой, который мотивируется нравственно значимой ценностью. В-третьих, он должен быть основан на понимании нравственной значимости ситуации и включать в себя общее желание быть нравственным. В-четвертых, он должен быть свободен. Это условие уже *a fortiori* выполняется в любом ответе воли, поскольку воля в соответствии со своей сущностью свободна. Но эмоциональные ответы для того, чтобы приобщиться к человеческой свободе и благодаря этому стать носителями нравственных ценностей, должны быть санкционированы.

Существуют три основные сферы нравственного блага. Первая — это сфера поступков. Ею занимается любая этика.

Некоторые философы даже ограничивают нравственность этой сферой. Как мы видели, эта сфера управляется волей. Любой поступок обязательно является результатом волевого акта и управляется им. Воля командует всеми поступками, она является их хозяином. Хотя она не ограничивается их сферой, а выполняет важнейшую функцию и в области нашего косвенного влияния, тем не менее сфера поступков является ее подлинным царством, здесь она приобретает свое самое прямое и полное нравственное значение.

Ко второй сфере относятся конкретные ответы: волевые ответы, не приводящие к поступкам, но остающиеся имманентной деятельностью, и прежде всего эмоциональные ответы: раскаяние, любовь, надежда, уважение, радость или такие акты, как прощение, благодарность и пр. Этой области уделяется, как правило, меньше внимания, а иногда она и вообще игнорируется. Однако нетрудно видеть, что как раз здесь, в волевых и эмоциональных ответах мы имеем необозримое царство нравственного добра и зла. Многие наши нравственные оценки связаны именно с подобными актами. Мы относимся с уважением к нравственно благородному восторгу, к акту благодарности. Нас волнует нравственная красота глубокого раскаяния; мы хвалим глубину и пыл любви, решимость достигнуть нравственного совершенства.

Поэтому необходимо отделить эту сферу конкретных ответов как самостоятельную область нравственности от сферы поступков. Было бы большой ошибкой рассматривать конкретные ответы лишь с точки зрения их возможного значения для тех или иных поступков. Радость св. Симеона, раскаяние Давида, благоговение св. Иосифа перед чудом Вочеловечивания, тоскующая любовь св. Павла к Христу, выраженная им в словах: «Имею желание разрешиться и быть со Христом» (Флп. 2, 23), — все это установки, обладающие возвышенной нравственной, даже сверхъестественной нравственной ценностью. Они прославляют Бога непосредственно сами по себе, а не благодаря своему косвенному значению для возможных поступков. Они такие же носители нравственных ценностей, как и чистые поступки.

Третьей фундаментальной сферой нравственности являются постоянные качества характера личности, т. е. область добродетелей и пороков. Это подлинная сердцевина нравственности. Здесь мы обнаруживаем такие нравственные достоинства, как великодушие, целомудрие, правдивость, справедливость, смирение. Философия античности и Средневековья всегда видела в этой сфере средоточие и вершину всей нравственности.

Каждая из этих областей имеет полноценное независимое нравственное значение, и мы не можем ни одну из них рассматривать всего лишь в качестве предпосылки или благоприятного обстоятельства для двух остальных. Нравственный поступок обогащает мир — в нем реализуется нравственное добро как таковое, точно так же как нравственно негативное поведение само по себе является нравственным злом. С этим пока охотно согласится каждый. Вряд ли кто-то будет рассматривать поступок исключительно как проявление характера человека, хотя в том или ином поступке при известных обстоятельствах может заключаться главный смысл человеческого характера. Например, наше доверие или любовь к кому-то могут пропасть или ослабнуть, если какой-либо поступок этого человека внушит нам мысль о том, что его настоящий характер совсем другой. Во лжи мы видим при определенных условиях не только достойный сожаления отдельный поступок, но и признак ненадежности данного человека. Но никто не будет сводить всю сферу поступков в целом к простому симптоматическому выражению добродетелей и пороков человека. Все согласятся, что имеет смысл такое, например, высказывание: «Какое несчастье, что этот благородный человек пал и так безнравственно поступает!» Когда Лодовико говорит об убийстве, совершенном Отелло:

«O thou Othello! that wert once so good,
Fall'n in the practice of a damned slave,
What shall be said to thee»* —

* «Что можно о тебе сказать, Отелло?
Ты, будучи когда-то столь высок,
Стал поступать как низкий раб».

(Шекспир. Отелло, акт V, сцена вторая)

становится очевидным нравственное значение поступка как такового.

Однако автономное нравственное значение сферы отдельных волевых и эмоциональных ответов не всегда понимается. Она либо игнорируется целиком, либо рассматривается как благоприятная или неблагоприятная почва для поступков или вообще как сопутствующее явление. Кроме того, и сами эмоциональные ответы истолковываются как волевые ответы. Любовь считается нравственно хорошим явлением потому, что она может быть движущей силой и поддерживающим элементом многих хороших поступков. Другие отождествляют любовь с простым волевым актом. Часто не замечают ценности, которой могут обладать эмоциональные ответы независимо от проистекающих из них поступков. Точно так же часто не обращают внимание на специфическую нравственную ценность, которая как раз неразрывно связана с их эмоциональным характером. Так обстоит дело в кантовской этике, в которой нравственная значимость приписывается только воле (Иммануил Кант, «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten»). Правда, Кант не ограничивает нравственность сферой поступков, так как для него воля может быть нравственной и сама по себе, а не только тогда, когда она приводит к действиям. Для Канта воля сохраняет свое нравственное значение даже тогда, когда поступок не осуществляется в результате случайных препятствий. И тем не менее здесь имеет место определенное ограничение нравственности сферой поступков, поскольку добрая воля, согласно Канту, всегда направлена на поступок, даже если она иногда и не приводит к нему (здесь нет возможности обсуждать, имеет ли в виду Кант, утверждая это, также и ту волю, которая направлена на достижение добродетели и нравственное совершенствование). В любом случае, эмоциональные ответы для него не имеют никакого нравственного значения, как показывает различие им патологической и нравственной любви («Kritik der praktischen Vernunft», третий основной раздел: «О побудительных причинах чистого практического разума»).

Отношение Аристотеля к этой проблеме более сложное. С одной стороны, он допускает, что радость может воплощать в себе нравственную ценность, когда говорит: хороший человек не только желает добра, но и радуется ему («Никомахова этика»). С другой стороны, он в такой степени отождествляет нравственную сферу со сферой поступков, что в рамках нравственного не остается места созерцанию или созерцательным установкам. Для него все принадлежащее к области нравственного должно быть транзеунтной деятельностью. Но поскольку любовь, радость, уважение, восхищение и надежда сами по себе типично созерцательны независимо от того, какие поступки вдохновлены ими, совершенно ясно, что, по Аристотелю, по крайней мере центр тяжести нравственно хорошего и плохого лежит в сфере действий.

Однако чрезвычайно важно понимать, что отдельные эмоциональные ответы обладают собственной нравственной ценностью. Осуществление реального акта любви или раскаяния, святая радость по поводу обращения грешника — это само по себе нравственное благо, обогащение мира, полноценная нравственная реальность, а не только благоприятная почва для нравственного поступка. Кроме того, не следует видеть в эмоциональных ответах простые проявления добродетелей или, в лучшем случае, средство достижения последних.

Кант совершенно не заметил и сферу добродетелей (см. «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» — «Основания метафизики нравов», а также «Критика практического разума»), и большинство этиков пошли по его стопам. В противоположность этому этика древности, бл. Августина и св. Фомы придавала добродетелям большое нравственное значение.

Мы должны подчеркнуть: добродетели представляют собой особое воплощение нравственных ценностей, независимое от отдельных ответов и поступков. Необходимо понимать, что добродетели совершенно не являются простой предрасположенностью к нравственно правильному поведению и не могут быть истолкованы в качестве простой способности к отдельным ответам и поступкам. Они сами по себе суть

полноценная и несомненно нравственная реальность. Мы еще вернемся впоследствии к этому вопросу.

Сфера поступков

Для того чтобы различие между первой и второй сферой стало очевидней, мы должны коротко охарактеризовать сущность поступка.

Под словом «поступок» мы подразумеваем действие, посредством которого намеренно реализуется некий факт. Например, поступком является спасение тонущего человека, когда его вытаскивают из воды; мы совершаем поступок, когда даем милостыню или защищаем права другого человека.

Характерными признаками поступка являются следующие. Во-первых, благодаря нам реализуется тот или иной факт. Благодаря нашему вмешательству в мире происходит объективное изменение. Во-вторых, соответствующий факт должен всегда быть вне нашей деятельности, т. е. изменение должно происходить сверх чистого осуществления нашего акта. В-третьих, чтобы осуществить поступок, мы не можем быть простым орудием этого изменения, но должны сами стремиться к его реализации. Не может идти речи ни о каком поступке, если мы являемся всего лишь звеном в причинной цепи, которая реализует данный факт (например, когда мы наталкиваемся на другого человека, поскольку нас самих толкнули). Мы можем говорить о поступке только в том случае, когда действие, вызывающее изменение, является объектом нашей воли.

Таким образом, поступок включает в себя следующие элементы: во-первых, знание о еще нереализованном факте и его ценности; во-вторых, волевой акт, мотивированный ценностью данного факта и направленный на его реализацию; в-третьих, управляемую волей деятельность нашего тела, создающую более или менее сложную причинную цепь, которая, в свою очередь, реализует соответствующий факт.

Третий фактор является *differentia specifica* (специфическим различием) между поступками и ответами, поскольку здесь происходит вмешательство в окружающий мир. Он включает в себя сознательное, разумное использование всех средств, в которых мы нуждаемся для осуществления намеченной цели, независимо от того, функционируют ли они в качестве простых орудийных причин или в качестве *causa proxima*.

Однако поступки следует отделять не только от тех актов и ответов в нашей душе, которые мы называли «имманентной» деятельностью в противоположность транзеунтной. Они должны быть отделены также от других транзеунтных процессов. Не всякая транзеунтная деятельность является поступком в подлинном смысле слова. Не являются настоящими поступками прием пищи, ходьба, чтение, курение, плавание и т. д. Эти действия объединяет с поступками только то, что они не являются имманентной деятельностью*, подобно ответам радости и печали, актам умозаключения или убеждения. Однако они отличаются от настоящих поступков, поскольку роль воли здесь иная. Во-вторых, реализованный в подлинном поступке факт гораздо автономней, гораздо независимей от нашей деятельности как таковой. В любых поступках осуществленные действия имеют исключительно характер средств; упор целиком делается на реализацию факта. Кроме того, этот факт должен быть чем-то значительным. Уход за ногтями или зубами, очевидно, нельзя отнести к поступкам в подлинном смысле слова, хотя и в этом случае преследуется определенная цель (а именно, чистота зубов и ногтей). Привычный характер какого-либо действия, которое осуществляется постоянно и ритмично, также не позволяет нам отнести его к подлинным поступкам. Термин «поступок» мы будем применять только по отношению к полноценному и типичному вмешательству в окружающий мир, при котором с помощью определенных средств намеренно

* Очевидно, эта «имманентность» эмоциональных ответов совершенно не противоречит обсуждавшейся выше трансцендентности. Она лишь противоположна транзеунтному характеру поступков.

реализуется факт, четко отличающийся от наших действий и имеющий уникальное значение.

Таким образом, настоящий поступок отличается не только от повторяющихся действий, но и от любой деятельности, имеющей характер работы. Нельзя считать полноценным, подлинным поступком ни создание произведения искусства, ни написание философской книги, ни работу ремесленника, например сапожника. Но, например, управление автомобилем может быть частью поступка, если водитель стремится уйти от своих преследователей*. Болтовня не является поступком, а донос на кого-либо в полицию является таковым. Прием пищи — это не поступок, но кормление голодного вполне может быть поступком. Следовательно, на основании деятельности как таковой невозможно судить о том, является ли она поступком, поскольку одна и та же деятельность в одном случае может быть частью поступка, а в другом не может привести к поступку.

После этой краткой обрисовки сущности поступка мы можем легко понять, как проявляется нравственность в этой сфере. В любом нравственном поступке управляющая им воля должна быть ценностным ответом, а объект (т. е. реализуемый факт) благом, имеющим нравственно значимую ценность. Эта нравственно значимая ценность может быть прямой или косвенной. Но если наша воля мотивируется лишь чем-то субъективным и совершенно не направлена на внутренне значимое, наш поступок не имеет нравственной ценности. Если я объединяюсь с кем-то в целях получения финансовой выгоды или заключаю с кем-то деловой договор, мой поступок в этом случае как таковой нравственно нейтрален. И даже если факт, который я реализую благодаря своему поступку, имеет нравственно значимую ценность, этот поступок еще не имеет нравственной ценности, если он не мотиви-

* Может показаться, что мы отождествляем поступок с вмешательством, имеющим нравственное значение. Однако это не так. Стремление скрыться от преследователей может быть нейтральным в нравственном отношении. Покупка или продажа дома представляет собой еще один пример нравственно нейтрального поступка.

рован данной ценностью или, по крайней мере, если она не играет хоть какой-то роли в моей мотивации. Если человек помогает другому исключительно потому, что надеется извлечь из этого выгоду для себя, то нравственная ценность этой помощи сводится на нет, хотя она при этом и не становится чем-то нравственно дурным. Таким образом, для того чтобы поступок был нравственно хорошим, он должен реализовывать факт, являющийся носителем нравственно значимой ценности. Кроме того, воля, управляющая этим поступком, должна быть мотивирована этой ценностью; необходим также и ответ на нравственное значение и общее желание быть нравственным.

Констатируя условия, гарантирующие поступку нравственную ценность, мы, конечно, ответили только на самый простой вопрос, оставив открытыми многие другие, возникающие в этой сфере*. В уже упоминавшейся, планируемой нами работе мы развернем анализ сферы поступков и подробно рассмотрим названные проблемы.

* Назовем лишь следующие основные проблемы: какие элементы имеют решающее значение для рангового различия между нравственно хорошими поступками? Нравственная ценность отдельных нравственных поступков не обязательно находится на одной и той же ступени; напротив, мы имеем здесь весьма различающиеся иерархические уровни. Очевидно, мучничество несравненно выше благотворительности. Какие факторы определяют это различие? Вторую большую проблему представляют собой факторы нравственно предосудительного поступка. Разумеется, отсутствие элементов, определяющих нравственную ценность поступка, не обязательно делает поступок нравственно плохим. Таким образом, корни нравственной недостойности поступка представляют собой новую проблему. Здесь также возникает вопрос о ранге недостойного в сфере поступка. В центре другого круга проблем находится пренебрежение добрыми поступками. При каких условиях несовершенство нравственных поступков является нравственно предосудительным? Во многих случаях будет всего лишь отсутствовать нравственная ценность, однако всякий раз, когда поступок нравственно обязателен, пренебрежение им будет воплощать в себе нравственно недостойное. А это, в свою очередь, приводит к большой классической проблеме: от каких факторов зависит нравственно обязательный характер поступка? Какие элементы необходимы для того, чтобы он был не только нравственным, но и обязательным с нравственной точки зрения?

Сфера ответов

Сфера отдельных конкретных ответов — как актуальных, так и наактуальных, — которую мы должны отделять от поступков, представляет собой широкое и богатое поле для этического исследования. Именно здесь открывается невиданное богатство и многообразие нравственных ценностей. Эта область охватывает акты возвышенного отречения и акты прощения, святую радость по поводу покаяния грешника и кроткое и смиренное отношение к унижениям. Здесь мы сталкиваемся с нравственным достоинством непоколебимого доверия и благородного сострадания, трогательного смирения и духовной свободы, свойственных глубокому раскаянию. Здесь мы обнаруживаем самый возвышенный из человеческих актов: благоговейную любовь к Богу и к ближнему. Здесь проявляются все разнообразные типы и нюансы нравственного зла и порочности: низость зависти и злорадства, ужасающе ядовитой ненависти, злобность высокомерного презрения, отвратительность гнева.

Нравственное добро *волевых ответов*, не приводящих к поступкам или не проявляющихся в них, имеет тот же источник, что и добро поступков. Но для того чтобы эмоциональные ответы воплощали в себе нравственные ценности, они должны быть санкционированы и приобщены тем самым к человеческой свободе. Наши предшествующие исследования сущности ценностных ответов и особенно содействующей и косвенной свободы устранили препятствия, мешавшие нам понять нравственную ценность эмоциональных ответов. Они показали нам, насколько ложно полагать, что любовь, радость, раскаяние либо должны быть истолкованы как волевые ответы, либо они не могут воплощать в себе нравственные ценности. Поскольку мы обнаружили источник нравственного добра волевых ответов в их характере как свободного ответа на нравственно значимые ценности, мы понимаем теперь, что санкционированные эмоциональные ответы также могут воплощать в себе нравственные ценности. Однако, как мы сейчас увидим, эта

сфера обладает специфическими нравственными качествами, отсутствующими у волевых ответов.

Мы должны иметь в виду, что большое разнообразие в области поступков обусловлено исключительно сущностью реализуемого факта и различием средств, необходимых для достижения данной цели. Существует действительно огромное различие между спасением человеческой жизни и актом подаяния или между объявлением королем войны и наказанием родителями своего непослушного ребенка. Эти различия связаны исключительно с целью и средствами ее осуществления. Душа же поступка всегда одна и та же — а именно, волевой ответ. Но в области отдельных ответов имеет место большое разнообразие установок. Мы уже отмечали, что воля, восхищение, радость, надежда, уважение и любовь, даже когда они мотивированы одной и той же ценностью, отличаются друг от друга в соответствии со своим «внутренним словом». Это различие во внутреннем слове, определяющее специфическую сущность отдельных ответов, влияет на характер единения отвечающего с объективным благом и его ценностью.

Теперь необходимо подчеркнуть, что каждое внутреннее слово обеспечивает специфический подход к сущности ценности. Во внутреннем слове каждого типа ценностного ответа раскрывается новый аспект единения с благом — носителем ценности. Таким образом, даже в том случае, когда два разных эмоциональных ответа направлены на один и тот же объект, они отличаются друг от друга способом своей обращенности к ценности. Иногда различие во внутреннем слове соответствует также каждый раз новому аспекту одной и той же ценности как таковой. Различие аспектов единения с ценностноответным благом особенно бросается в глаза при сравнении внутреннего слова воли с каким-нибудь эмоциональным ответом, например радостью.

Наша воля, направленная на осуществление блага, обладающего высокой ценностью, имеет уникальное совершенное качество: обращенность к объекту, воплощенная во внутреннем слове воления, не сравнима с другими ответами, поскольку в нем мы принимаем участие в реализации блага. Кроме того, в

волении мы действуем совершенно уникальным образом, иногда даже против склонностей нашей натуры и даже против велений собственного сердца. Мы решительным, значимым, совершенно определенным образом предаемся осуществлению данной цели. С другой стороны, в радости по поводу существования какого-либо блага — носителя ценности воплощается согласие нашего сердца с благом, гораздо более интимное качественное единение с ценностью, при котором благо и его осуществление становятся нашим внутренним, личным делом. Все это представляет собой совершенное качество, не свойственное воле. К тому же, такой, например, ответ, как почтение содержит элемент подчинения и благоговения, который особенно соответствует свойству ценностей ниспосылаться свыше.

При рассмотрении любви мы сразу открываем уникальное совершенство ее внутреннего слова. Ни один другой ценностный ответ не сравним с этим ее элементом принесения себя в дар. Достаточно принять во внимание различие между ситуациями, когда тебя уважают и когда любят. Их разделяет пропасть. То, что даруется нам в любви к нам другого человека, несравненно превосходит то, что мы получаем, когда нас ценят, восхищаются нами или даже почитают. Внутреннее слово любви воплощает в себе наибольший возможный интерес к любимому человеку, глубочайшее и интимнейшее созвучие с ценностью, теснейшее единение с тем благом, к которому она относится (ср. «Метафизика коммуникации», СПб., «Алетейя», 2000, первая часть, четвертая глава).

Мы видим: каждый ответ имеет свое специфическое совершенство с точки зрения его созвучия с ценностью объекта, его проникновения в дух ценности, его приобщения к ней. Поэтому специфическое единение с нравственно значимым благом, являющимся носителем ценности, придает каждому эмоциональному ответу свою собственную нравственную ценность. Мы увидели это при сравнении радости с волением, и прежде всего при рассмотрении любви. Это, однако, не означает, что один эмоциональный ответ обязательно стоит выше другого — при условии, конечно, что в обоих выполнены общие требования нравственных ценностей

(радость находится — *ceteris paribus* — на одной ступени с восхищением). Многие эмоциональные ответы сами по себе могут обладать одинаковой нравственной ценностью. Однако среди них существует также иерархия специфически нравственных ценностей. Определенная степень приобщения и самопожертвования может придать одному эмоциональному ответу более высокую нравственную ценность по сравнению с другим. Как раз в этом и проявляется преимущество любви перед всеми остальными ценностными ответами.

При анализе специфической сущности ценностных ответов мы сразу же видим, что некоторые из них, например радость, любовь и прежде всего поклонение, имеют ярко выраженный созерцательный характер. Чрезвычайно важно понимать, что невозможно вместе с Аристотелем рассматривать нравственность и созерцательные установки как взаимоисключающие противоположности. Для Аристотеля было само собой разумеющимся, что нравственность и добродетели имеют отношение только к практической сфере и поэтому несовместимы с созерцательным элементом. Этот последний сохранялся за дианою-этическими добродетелями, такими, как философская мудрость, которые он как раз из-за их созерцательного характера считал превосходящими нравственные добродетели (ср. «Никомахова этика», X, 1177a). Хотя Аристотель прав, считая, что созерцательная установка имеет преимущество перед активной, он тем не менее совершает серьезную ошибку, ограничивая нравственность практической сферой. Эта ошибка связана также с неверным пониманием созерцания.

Уже античность знала о преимуществе созерцательного перед активным. Об этом свидетельствуют замечательные слова Аристотеля о дианою-этических добродетелях в конце «Никомаховой этики». Однако античность ошибочно ограничивала созерцательное сферой познания. Это неверно в двойном отношении. Во-первых, не всякое познание созерцательно. Исследование ученого, который напряженно стремится к определенному результату, идя от одного вывода к другому, не имеет созерцательного характера. Созерцатель-

ным является только интуитивное проникновение в сущность объекта или обладание уже открытой истиной. Вторых, созерцательным является не только такое познание, но и взволнованность ценностью, чувство счастья, вызванное светом красоты и добра. Чисто созерцательный характер имеет также «fruit», «наслаждение» ценностью, упоение красотой. Более того, даже наши установки относятся к созерцанию. В ответе радости, любви и поклонения мы обнаруживаем типичное воплощение принципиальной созерцательной позиции. Мария Магдалина не только прислушивалась к словам Господа, но и «погружалась» в любовном поклонении в Иисуса.

Обладание очень ценным созерцательным элементом совершенно не является исключительной прерогативой сферы познания или разума. Линия раздела между созерцательными и несозерцательными, т. е. активными, установками проходит одновременно через сферы познания и ответов и делит их на две разные области. Только освободившись от ложного понимания созерцания и созерцательных установок мы можем по достоинству оценить ту роль, которую св. Павел приписывает любви: «Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится» (1 Кор. 13, 8).

Сравнивая внутренние слова различных ценностных ответов, мы сталкиваемся с еще одним основополагающим фактом: некоторые ответы, например любовь и благодарность святых, обладают нравственной ценностью, проистекающей не только из единения с объективной ценностью или интереса к ней*.

* Указывая на доброту и любовь святых, мы не рассматриваем любовь как теологическую и благодатную добродетель. В этом философском контексте мы отвлекаемся от богословского учения о любви. Нас интересует здесь любовь святых, доступная философскому анализу как очевидная реальность в ее специфическом, уникальном качестве. Это та неоспоримая реальность, о которой Бергсон в своей работе «*Lex deux sources de la morale et de la religion*» (Два источника морали и религии) говорит, что она является более глубоким источником нравственности. Мы видим, что эта любовь предполагает в качестве своего интенционального объекта христианское откровение. Она возможна лишь как ответ на явленного в Христе Бога и на

Любовь, имеющая характер льющейся через край доброты и являющаяся актуализацией сущностного нравственного блага, нравственна не только потому, что она соответствует ценности со стороны объекта. Это ярко проявляется при сравнении воли и любви. Воля, очевидно, обладает собственной высокой, онтологической ценностью. Именно благодаря своей свободе она является одним из важнейших признаков человеческой личности как *imago Dei*. Однако нравственная ценность волевого акта, без сомнения, проистекает из его характера как ответа на благо, имеющее нравственно значимую ценность. Его общая нравственность вытекает из интереса к благу — носителю ценности, и этот интерес воплощен в специфическом внутреннем слове воли.

Как только мы отвлекаемся от ценности объекта и приобщения к ней воли, мы видим в последней одни только онтологические, а не моральные ценности. Напротив, любви, независимо от блага — носителя ценности и приобщения к нему, всегда присуща нравственная красота и ценность. Если, например, мы возьмем любовное отношение св. Франциска к животным, то очевидно, что воплощенная в этой любви возвышенная доброта зависит не только от приобщения к объекту — носителю ценности. Однако это не следует понимать в том смысле, что нравственная ценность любви независима от ценностного ответа. Мы не утверждаем, что нравственное добро может быть актуализировано не только в ценностном ответе. Мы лишь утверждаем, что нравственное добро любви проистекает не только из ее характера как ценностного ответа, хотя последний необходим. Всякая любовь отличается от воления своим существенным ценностноответным характером. Волевой акт может быть ценностным ответом, но он может мотивироваться и чем-то чисто субъективным. Само по себе понятие воли не дает нам ответа на вопрос, какой категорией значимости мотивирован волевой акт. По-

увиденного в Христовом свете ближнего. Мы уже упоминали, что важнейшим предметом этики является нравственность святых, ибо, если даже не принимать во внимание ее совершенно новое качество, она венчает собой всю естественную нравственность.

нятие же любви имеет ценностноответный характер. Любимый человек должен представляться нашему сознанию достойным любви, прекрасным, благородным.

Однако особая нравственная ценность, которую воплощает в себе любовь святых независимо от своего отношения к объекту — носителю ценности, не может удовлетворительно объясняться ее существенно ценностноответным характером. Чтобы это понять, достаточно сравнить ее с другими эмоциональными ответами, которые также с необходимостью являются реакциями на ценность. Это относится, например, к уважению. Мы не можем уважать человека, если не уверены в том, что он наделен достоинствами. И все же уважению свойственно это сущностное нравственное добро не независимо от нашего интереса к объективной ценности. Оно нравственно как ответ на нравственно значимые ценности. Конечно, уважение к нравственно благородному человеку нравственно позитивно, но его общая нравственность проистекает из интереса к объекту — носителю ценности. В нем как таковом не проявляется сущностного добра, оно производит на свет доверенные нам сокровища, ибо это характерное свойство любви. Таким образом, если уважение, будучи с необходимостью ценностным ответом, само по себе не обладает нравственной ценностью, то такая ценность любви должна проистекать из другого источника, а не являться следствием того, что любовь есть ценностный ответ.

Если мы сравним любовь и уважение, нас поразит, насколько они отличаются друг от друга степенью богатства и самобытности своего внутреннего слова. В уважении внутреннее слово, так сказать, поглощено отдаением должного объекту. Оно имеет эмоционально бедный характер. Разумеется, оно является настоящим ценностным ответом, а не просто суждением, приписывающим кому-то определенные достоинства. Но в сравнении с другими ценностными ответами, такими, как радость, восхищение или любовь, именно уважение ближе всего к простому суждению о достоинствах какого-либо человека. Достаточно противопоставить ему почтение, чтобы увидеть, насколько богаче внутренняя ценность пос-

ледного, насколько личностнее его содержание. Среди эмоциональных ответов уважение имеет самый формальный и холодный характер. Возможно, это было причиной того, что Кант, кроме воли, только за ним признавал нравственную значимость. В этой сфере противоположным полюсом является любовь. Внутреннее слово достигает в ней необыкновенного смыслового содержания и эмоционального богатства.

Качественное богатство и самобытность внутреннего слова того или иного ценностного ответа фактически связаны с тем, что он имеет «собственную» нравственную ценность, существующую еще до приобщения к ценности объекта. Но это не означает ни того, что нравственная «собственная ценность» и качественное богатство тождественны, ни того, что качественное богатство является источником этой нравственной «собственной ценности».

Любви свойственна таинственная спонтанность. Кажется, что в этом ценностном ответе открывается какой-то изобильный благостный источник, переливающийся за границы этого ценностного ответа. Этот элемент замечательно выражен в слове традиции: *bonum diffusivum sui* (разлившееся собственное добро). Этот элемент любви ярче всего проявляется у святых, любовь которых безгранична и относится даже к животным. Это не только фундаментальный ответ Богу, но одновременно и уникальное приобщение к самой Божественной любви.

Но эту спонтанность любви — которую видел Шелер и неоднократно ее подчеркивал — не следует считать неким преизбытком, наподобие бьющей через край духовной энергии или жизненности. Этой путаницы не смог до конца избежать Шелер в своей книге «*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (Рессентимент в возникновении морали)»*.

* «*Vom Umsturz der Werte* (О ниспровержении ценностей)», 4-е изд. Bern. 1955. S. 33 и сл. Шелер, несомненно, потому был склонен допустить это ошибочное смешение, что в своем опровержении Ницше он хотел показать, что христианская любовь, будучи далека от того, чтобы быть уродливой реакцией слабых и неспособных, является потрясающим свидетельством «тупого богатства».

Спонтанное изобильное великодушие любви проявляется, очевидно, прежде всего в любви Бога к своим созданиям. Эту любовь не могла себе представить античность, она непостижима для человеческого духа без факта откровения. Во всякой любви, в той или иной форме приобщенной к Божественной любви, эта спонтанность не имеет характера чистого динамизма, переливающейся через край жизненной полноты и энергии, когда объект играет роль простого повода для освобождения этой избыточной энергии. Напротив, любовь проявляет самый глубокий интерес к объекту как таковому. Поэтому любимый человек в большей степени находится в фокусе любви, чем объект в фокусе любого другого ценностного ответа.

Однако этот источник нравственного добра в любви — мы назвали его актуализацией самого глубинного центра любого нравственного добра — это доверенное человеку сокровище доброты, которое мы можем поднять на поверхность только в ценностном ответе, тесно связан с фундаментальным отношением между естественным нравственным добром и нравственностью святых. Такую любовь, названную св. Павлом плодом Святого Духа, мы обнаруживаем лишь в ответе на Бога через Христа и в приобщении к самой Христовой любви.

Рассматривая сферу отдельных ценностных ответов в свете этих взаимосвязей, мы видим большое различие между ценностными ответами, которые возможны без Божественного откровения, и теми, которые предполагают последнее в качестве своего интенционального объекта. Такова любовь к Христу, христианская любовь к ближнему, святая радость, истинное смирение и многое другое.

Сфера добродетелей

Как мы уже упоминали, добродетели не следует смешивать с предрасположенностью к правильным поступкам

или ответам. Называя кого-нибудь непорочным, справедливым или великодушным, мы не имеем в виду только его способность нравственно поступать. В этом случае нравственная ценность добродетелей была бы чистой потенцией. Напротив, мы имеем в виду качество характера, полностью актуализированное в человеке и проявляющееся в выражении его лица, в его поведении и т. д. Потенция же — способность человека действовать — не имеет качественно-го характера и не проявляется в его поведении.

Кроме того, добродетель следует отличать и от простого умения, например играть на фортепиано, которое также представляет собой нечто потенциальное. Оно проявляется в момент своей реализации, в данном случае — во время игры на фортепиано. С нравственными добродетелями дело обстоит иначе. Они являются полноценными независимыми реальностями, а не обретают свой смысл только в отдельных поступках и ответах.

Причина этого станет яснее, если мы примем во внимание, что основой любой добродетели является надактуальный ценностный ответ. Мы уже отделили надактуальные установки от актуальных переживаний и увидели, какую большую роль в нашей жизни играют надактуальные ответы. В то время как существование одних состояний и установок ограничено их актуальным, сознательным переживанием, другие продолжают существовать в глубине нашей души, даже когда мы заняты чем-то иным. Любовь не прекращает существовать, когда какое-нибудь дело отвлекает наше внимание и мешает нам думать о любимом человеке. Мы видели, что любовь продолжает жить в нас, окрашивает все наши переживания, оказывает глубочайшее воздействие на наше общее отношение к жизни и миру*.

* Излишне говорить, что здесь не идет речь о сфере подсознательного, с которой имеет дело психоанализ.

Общие надактуальные установки

Мы уже знаем о решающем различии между «имманентными переживаниям» и «трансцендентными переживаниям» установками. Очевидно, наше личное существование не ограничивается лишь «актуальными» переживаниями, а охватывает также надактуальные установки, например любовь, убеждения, веру, надежду на вечную жизнь и т. д. Теперь мы сделаем еще один шаг, проведя следующее различие. Многие установки не только надактуальны, но и *всеобщи*, поскольку относятся не к какому-то отдельному благу, а к целой сфере благ или к определенному ценностному типу как таковому.

Говоря о ком-то, что он не интересуется искусством, мы имеем в виду не его отношение к тому или иному произведению искусства, а его общее отношение к художественной красоте. Если мы считаем кого-то мизантропом, то опять же имеем в виду его общую установку, а именно, его отношение к людям вообще. Имея в виду такую общую установку, мы не отворачиваемся от конкретной реальности, чтобы тем самым обратиться к чему-то чисто абстрактному. «Общее» понимается здесь не в смысле универсального; напротив, мы имеем в виду реальную установку личности. Но в основе конкретно актуализируемых отдельных установок в некотором смысле лежит фундаментальная общая установка. Ее объектом является нечто родовое, так как здесь идет речь о ценностном типе, а не о конкретном частном благе. Эти принципиальные установки являются ответом на целую сферу благ, будь то определенный тип онтологических или область качественных ценностей. Как установки, «общие» в этом смысле, они укоренены в более глубоком слое личности.

Такие общие надактуальные установки могут иметь весьма различный характер и, во-первых, быть ответами на нечто чисто субъективное или ценностными ответами. Во-вторых, их отношение к своим объектам может быть очень различное, а именно чисто случайное или, наоборот, являться полностью осознанной позицией по отношению к предмету. Ответ,

мотивированный чем-то чисто субъективным иногда представляет собой неразвитую, имплицитную склонность, иногда — эксплицитное, ярко выраженное отношение, как это бывает у гедонистов.

Эти общие установки охватывают целый спектр явлений — от естественной предрасположенности до сознательно санкционированной позиции. Несмотря на важность этих различий, мы отметим здесь только то, что выражается словом «общий». Вместо него часто используется слово «привычный». Однако мы выбрали термин «общий», так как он подчеркивает отношение к целой области благ, в то время как слово «привычный» подчеркивает лишь длительный характер этого отношения. Кроме того, термин «привычный» имеет дополнительное значение «происходящий по привычке», и в связи с этим могут возникнуть недоразумения, как мы скоро увидим. Характеризуя человека, мы всегда имеем в виду эти общие установки. Мы говорим об одном человеке, что он интересуется искусством или спортом, а о другом — что он ничего не понимает в спорте. Мы считаем одного человека интеллектуальным и подразумеваем под этим, что его привлекают научные или философские проблемы, в то время как другого считаем неспособным в интеллектуальном отношении, имея при этом в виду, что он не интересуется подобными вопросами.

Мы можем говорить также, что кто-то не разбирается в человеческих отношениях, поскольку другие люди играют второстепенную роль в его жизни, а все его интересы связаны с научной или политической деятельностью. Во всех этих случаях мы имеем в виду общее отношение человека к той или иной сфере благ. В нем заключается восприимчивость к данной сфере благ — как к удовольствию, которое она приносит, так и к ее ценности. Эта восприимчивость к той или иной сфере благ является подлинной основой нашего общего отношения к ней.

Чем обширней область, являющаяся объектом подобной установки, тем более общей эта установка становится. Очевидно, что отношение ко всей области художественно прекрас-

ного более общее, чем отношение к музыке. Человек, лишенный всякой художественной восприимчивости, не способен понять и собственную художественную красоту музыки. Но человек, неспособный постичь красоту музыки, может быть восприимчив к художественной красоте вообще. Для постижения музыкальной красоты необходима общая восприимчивость к художественной красоте, но не наоборот.

Это не означает, что не существует людей, разбирающихся лишь в одном виде искусства, например в музыке, изобразительном искусстве или литературе. Это означает лишь то, что чувствительность к определенной области искусства обязательно подразумевает восприимчивость к художественной красоте как таковой независимо от того, подавляется ли способность к постижению прекрасного в других областях искусства особыми факторами.

Однако здесь важно то, что среди упомянутых надактуальных общих установок мы можем выделить более или менее общие и что в определенных случаях — в рамках одной и той же сферы — в основе менее общих лежат более общие. В структурном смысле слова (ср. главу 17 «Ценностный ответ») бо́льшая глубина установки говорит о ее более общем характере. Если мы в этом смысле погружаемся все глубже и глубже, то мы в конце концов придем к принципиальной установке человека по отношению к Богу и миру как к самой общей надактуальной установке, лежащей в основе всех его менее общих установок и каждой в отдельности.

Мы уже касались центральной и решающей роли окончательного принципиального ответа человека на мир нравственных ценностей как таковой. Процитировав августиновское различение двух основных жизненных ориентаций («О граде Божьем» XIV, 1), мы указали на этот фундаментальный выбор, от которого зависит наше отношение к любому отдельному благу. Эта самая общая окончательная позиция может полностью раскрыться или оставаться более или менее нераскрытой. В типе «врага Бога» персонифицировано ярко выраженное принципиальное враждебное отношение к Богу и миру ценностей. Плотский, животное-тупой тип

человека, не верующего в Бога и невосприимчивого к миру ценностей, не может занять сознательной, ярко выраженной позиции по отношению к Богу и миру ценностей. Но его чувственная принципиальная установка включает в себя молчаливое равнодушие к Богу и ценностям, и оно и является подлинной причиной его слепоты к ценностям и игнорирования им существования Бога.

Это решающий ответ осуществляется, очевидно, в структурно более глубоком слое, чем любые другие ответы и лежит как самый глубинный фундамент в основе всех наших прочих установок. Если мы сказали до этого, что общие установки направлены на нечто родовое, а не индивидуальное (например, на нравственное добро как таковое), то это не означает, что наш ответ на существование Бога противоречит этой характеристике. Ибо, хотя Бог является абсолютным бытием, конкретным и реальным, обладающим всеми совершенствами индивидуумов в несравненно более высокой степени, Он тем не менее содержит в Себе также все богатство сущего. Поэтому наш ответ на существование Бога в этом смысле является самым общим.

Мы позднее вернемся к этой окончательной позиции и ответу человека, являющимся основой всех остальных. Здесь мы прикасаемся к самой сердцевине человеческой нравственности. Но в нашем настоящем контексте нас интересуют те общие установки, которые уже являются дифференцировкой и разветвлением этой самой окончательной принципиальной установки: общие надактуальные ответы на тот или иной основной тип ценностей или на тот или иной фундаментальный аспект мира нравственных и нравственно значимых ценностей. Подобные ответы являются основой любой добродетели. В целомудрии мы имеем общий надактуальный ответ на таинство сексуальной сферы в свете Божественного. В благоговении мы обнаруживаем надактуальный ответ на достоинство бытия как такового. В справедливости — надактуальный ответ на метафизическое отношение *долженствования*, согласно которому каждой ценности необходимо дать адекватный ответ.

Хотя, как мы видим, основой любой добродетели является общий надактуальный ответ, его должны дополнять еще многие другие существенные элементы. Несомненно, существует немало людей, которые имеют общее желание быть нравственными, отвечают посредством своего свободного личностного центра на родовую ценность определенной сферы благ и, несмотря на это, не обладают соответствующей этому ответу добродетелью. Нравственно сознательный человек видит ценность человеческой личности и ее достоинство и понимает, что эта ценность заслуживает уважения, доброго отношения и благоговения. Поэтому он будет стремиться к соответствующим добродетелям, но это стремление к ним, несомненно, отличается от обладания ими. Общее доброе намерение, очевидно, не тождественно обладанию добродетелью. Добродетели и общие добрые намерения, связанные с какой-либо сферой благ, объединяет свойственное им постоянство и надактуальность. Такой постоянный надактуальный ценностный ответ сам по себе является важным признаком нравственного уровня человека, устойчивой характерной чертой его индивидуальности. Но чтобы эта общая надактуальная установка стала добродетелью, она должна пронизать всю личность и преобразить ее глубинную сущность.

Называя кого-нибудь справедливым, великодушным или целомудренным, мы имеем в виду, помимо общей надактуальной интенции, которая свойственна и нравственно сознательному человеку, только еще стремящемуся к этим добродетелям, следующие элементы: во-первых, мы надеемся, что, например, великодушный человек всегда будет поступать великодушно, а осуществление актов великодушия не будет ему стоить никаких усилий. Мы надеемся, что щедрому человеку не нужно преодолевать себя, чтобы поделиться с другим человеком своей собственностью. Во-вторых, мы предполагаем, что эмоциональные ответы, находящиеся в гармонии с этой общей надактуальной интенцией, будут спонтанно возникать у добродетельного человека. Великодушный человек будет просто ликовать, если ему

удалось оказать услугу своим братьям; он будет страдать оттого, что не смог помочь несчастным людям. Чистый сердцем человек будет страдать при виде чего-то порочно-го. Наконец, мы надеемся, что нравственное качество добродетели, которую мы приписываем какому-нибудь человеку, будет проявляться и в его облике. Мы говорим о целомудрии, выражающемся в лице человека. Мы говорим о доброй улыбке, о доброте, выражающейся в том, как человек приветствует других людей. В «Двенадцати ступенях смирения» (*Sancti Benedicti Regula Monasteriorum* — Монастырские правила св. Бенедикта — Freiburg 1935, гл. VII) св. Бенедикт говорит и о поведении человека, его манере держаться, двигаться.

Итак, мы видим, что добродетель требует не только общих надактуальных установок по отношению к какой-либо сфере благ и ее родовой ценности, но и того, чтобы это стремление восторжествовало над всей личностью в целом. Она требует, чтобы были устранены помехи, заключающиеся в гордыне и чувственности, и общая надактуальная установка совершенно преобразила характер человека, сделавшись его второй натурой. Этот аспект добродетелей будет обозначаться термином «привычный» или *habitus*.

Однако для понимания сущности добродетелей мы должны отличать последние не только от отдельных конкретных ответов, но и от других привычных элементов в человеке. Как уже упоминалось, добродетели нельзя смешивать со способностью, такой, как способность к волевому акту, познанию, ощущению и т. д. Мы также видели, что ее нельзя смешивать с обыкновенным умением, например умением играть на фортепиано или в теннис. Помимо вышеупомянутых отличий, ее ярко выраженный качественный характер четко отличается как от способности, так и от умения.

Различие между предрасположенностью и добродетелью

Далее, мы должны отличать добродетели и пороки от чистых темпераментных предрасположенностей, таких, например, как флегматическая сдержанность или сангвиническая разговорчивость. Эти последние также являются привычными, постоянными элементами и, кроме того, имеют выраженный качественный характер. Тем легче их спутать с добродетелями. В действительности они коренным образом отличаются от добродетелей. Эти чистые темпераментные склонности не включают в себя ни знания об определенной сфере благ, ни ответа на нее. Как и обыкновенным влечениям, им не свойственна подлинная интенциональность. Оживленность, очевидно, не предполагает знания о каком-то благе и установки по отношению к нему. Добродетель же подразумевает познание соответствующей сферы благ и общий надактуальный ответ на нее. Я хотел бы привести здесь выдержку из моей книги «*Reinheit und Jungfräulichkeit*» («Чистота и невинность»), в которой говорится о различии между добродетелями и свойствами темперамента: «Предрасположенности в собственном смысле слова — это характерные особенности человека, которые не зависят от его общего унастроения и установки, не подразумевают постижения ценностей и определенного отношения к ним, а просто “имеют место”, подобно физическим особенностям, и, если и могут быть изменены, то в основном только посредством чисто причинно действующих факторов. Конечно, на предрасположенность может влиять и свободная позиция человека; конституциональный интерес к чему-либо может захиреть, быть “замороженным” — но чистое существование предрасположенности как таковой не может быть прекращено. При этом различие между предрасположенностью и добродетелью совершенно не связано с тем, что предрасположенность “не приобретена”. Часто бывает, что некоторым людям присуща та или иная добродетель с самого начала их моральной зрелости

и они ее не “приобретали”. Есть кроткие люди, которые являлись таковыми с младенчества, и такие, которые достигали этой добродетели в трудной борьбе с собой. В обоих случаях кротость не является предрасположенностью в подлинном смысле этого слова — в противоположность ложной кротости, вялому темпераменту, являющемуся подлинной предрасположенностью — но также и в противоположность предрасположенности к мягкости в поведении, к “деликатности” в чувственной сфере, которая хотя и представляет собой благоприятную почву для развития добродетели кротости, однако не может считаться собственно кротостью. Подлинная кротость не является предрасположенностью потому, что она всегда связана с духовной принципиальной позицией, с преисполненной любви установкой и — что уже содержится в этом — с пониманием ценности чужой личности и с ответом на эту ценность. Более того, она подразумевает также волевое стремление к ней и особенное, обостренное понимание безобразия, черствости, внутренней дисгармонии гнева и насилия.

Таким образом, подлинной кротости — и это самое важное — свойственно особое понимание ценностей и приверженность им, свидетельствующая о разных степенях сознательности в зависимости от того, носит ли кротость больше духовный характер или проявляется более естественно. Достигается ли эта приверженность с трудом или нет, в любом случае здесь идет речь об истинной добродетели, о части морального бытия, о том, что коренится в общей моральной принципиальной позиции, а не о том, что просто “имеет место”.

Не следует видеть в добродетели некоего “достижения” и признавать добродетель только в том случае, когда соответствующая установка появилась в результате предварительной борьбы. Мы впали бы в грубейшее, абсурднейшее заблуждение и, например, перестали бы считать истинной добродетелью добродетель св. Иоанна по сравнению с добродетелью св. Павла. А образец всех добродетелей, блаженнейшая Богородица в таком случае не могла бы быть

носителем особенных добродетелей, потому что она ведь *"tota pulchra"* (вся прекрасная) вышла из руки Бога!* Таким образом, разграничивая естественную склонность и добродетель, мы должны раз навсегда отложить вопрос о том, является ли соответствующее свойство характера благоприобретенным в результате личных усилий, присуще ли оно человеку изначально по милости Божьей или ниспослано ему в какой-то определенный момент его жизни. Напротив, решающим для этого разграничения является то, как связано соответствующее свойство с нравственной принципиальной позицией, насколько оно подразумевает постижение ценности и ценностный ответ, насколько оно поддерживается и питается свободной принципиальной установкой человека. С этим различием связано, естественно, и соответствующее качество данного свойства, ведь добродетели всегда отличаются и качественно от склонностей. Одно и то же в качественном отношении свойство не может быть в одном случае "добродетелью", а в другом — "склонностью". Но, возможно, существуют определенные подлинные склонности, способствующие развитию определенных добродетелей. Так, например, люди, чувственная сфера которых имеет мягкий характер, легче развивают в себе добродетели кротости, терпения, скромности, духовности и т. д. Натугам с сильными, стихийными половыми инстинктами труднее достичь этих добродетелей — им, напротив, "ближе" мужество, преданность однажды познанному, самоотверженная защита того, что они признают правильным. Но

* Но противоположностью приобретенной добродетели является не только добродетель, присущая человеку изначально, но также и такая, которая была ему ниспослана в какой-то решающий момент его жизни. Возьмем, к примеру, обращение св. Павла, когда в нем неожиданно пробудились совершенно новые нравственные установки, которые конечно нельзя считать приобретенными и которые, с другой стороны, несомненно являются настоящими добродетелями, а не «предрасположенностями». Нельзя считать «приобретенной» даже установку, которая медленно созревает в нас без нашего сознательного участия и которая как бы ниспосылается нам в качестве вознаграждения за наши нравственные устремления в других областях (Прим. переводчика немецкого издания).

эти предрасположенности лишь облегчают развитие соответствующей добродетели, представляют собой как бы приглашение к ней, в какой-то степени ее отражение на более низком уровне, но никак не ее зачаток. Ибо сильно развитая чувственная сфера свойственна и грубому развратнику, который является рабом своих страстей и ни в малейшей степени не обладает упомянутыми добродетелями. Эти предрасположенности вообще ничего не говорят о добродетельности человека, о том, нравственна или безнравственна его принципиальная установка. Они представляют собой лишь определенные облегченные пути, привлекательные как для нравственной, так и безнравственной принципиальной установки. Они лишь обуславливают то, какие пороки и добродетели “ближе” человеку. Но, с другой стороны, даже эта “близость” не является решающим фактором, так как встречаются люди, которые, например, несмотря на свою сильно развитую чувственную сферу, специфически духовны, кротки и терпеливы. Это мы часто видим у святых.

Все это тем яснее показывает нам, что предрасположенность ни в коем случае нельзя рассматривать как добродетель, точно так же как подлинная “неблагоприобретенная” добродетель не может быть истолкована как предрасположенность. Правдивость, справедливость, целомудрие, терпение, кротость, доброта, смирение ни при каких обстоятельствах не могут проявляться как естественные склонности, но они могут быть “естественными” добродетелями в противоположность полностью осознанным, в полном смысле духовным добродетелям — причем, разумеется, глубоко различным будет и их качество».

Итак, мы видим, что добродетели явно отличаются от других привычных элементов человеческой личности.

«Конституциональные» добродетели

Но для понимания сущности добродетелей мы должны прояснить еще одно фундаментальное различие в рамках добродетелей в более широком смысле этого слова. Некоторых нравственно несознательных людей мы также можем назвать щедрыми, чистыми или добрыми, в противоположность жадным, порочным и вспыльчивым. Они могут иметь добродетели в более широком смысле слова, хотя мы не обнаруживаем у них общего надактуального ценностного ответа, хотя они не открыли в себе способности санкционирования и дезавуирования и у них нет общего желания быть нравственными. Разумеется, их добродетели отличаются от добродетелей нравственно сознательного типа людей своим случайным характером и своим качеством. Их можно назвать «конституциональными» добродетелями в противоположность подлинным духовным добродетелям, рожденным человеческим духом.

Эти конституциональные добродетели следует четко отличать и от темпераментных особенностей. Мы видели, что эти последние, например холерический или флегматический темперамент, сильная или слабая витальность, реакгентность или инертность не подразумевают ни познания специфической сферы благ, ни общего надактуального ответа на нее. Напротив, конституциональные добродетели (например, правдивость или справедливость нравственно несознательного человека) обязательно включают в себя постижение сферы благ соответствующего ценностного типа и ценностный ответ на нее. Нравственно несознательный человек, такой, как Том Джонс из одноименного романа Филдинга, или Простак («Ingenu») из одноименного романа Вольтера, понимает достоинство честности и недостойность бесчестности. Он понимает, что обманывать других — это низко.

Но существенное различие заключается в том, что свойственное этой конституциональной добродетели по-

стижение ценностей происходит на совершенно другом уровне по сравнению с постижением ценностей нравственно сознательным человеком. Воспринятые нравственно значимые ценности не постигаются в их величии; не полностью осознается и исходящее от них требование. Не полностью и недостаточно ясно постигается их нравственное значение и различие между ними и нравственно незначимыми ценностями. Но прежде всего отсутствует общее стремление быть нравственным. Поэтому и конституциональные добродетели носят случайный характер. Но они являются привлекательным украшением личности. Поэтому мы считаем их обладателя счастливым. Они представляют собой настоящие качества, разделяющие с подлинными духовными добродетелями все вышеупомянутые признаки. Они также проявляются в той легкости, с которой совершаются определенные добрые поступки, а также в том, что их результатом являются спонтанные эмоциональные ответы. Они также выражаются во внешнем поведении и мимике человека. Они представляют собой настоящие, постоянные качества личности. Но несмотря на эти признаки, оправдывающие их название, конституциональные добродетели коренным образом отличаются от подлинных нравственных добродетелей, которые, как уже сказано, рождаются в духе*.

* «Встречаются люди, незапятнанность которых напоминает нам о чистоте природы. Они далеки от обособленной области чувственного, ее опасной атмосферы, перехватывающей дыхание. Они чувствуют себя хорошо только на свежем воздухе, в спокойной атмосфере. Но им не свойственна подлинная одухотворенность, "духовная полнота", характеризующая самые глубины чистоты. Их чистота скорее говорит нам о благородной нетронутой жизни, хотя, разумеется, эта естественная чистота не является чем-то чисто витальным, но распространяется и на моральное бытие. Но то, чем она дышит, что мы ощущаем в присутствии человека, чистого от природы, это — в противоположность одухотворенному богатству рожденной в духе чистоты — благородство невинной, ничем не разбедаемой жизни, как будто только что вышедшей из руки Бога. В этих от природы чистых людях заключается что-то от прозрачности горных ручьев, от свежести раннего утра. Но в них нет ничего, что бы существенно выходило за пределы этого мира, парило над ним. Их существо не дышит тем, что "не от мира

Мы уже упоминали об опасности неправильного понимания термина *habitus* — «привычный». Привычными мы называем также и по обыкновению совершаемые действия — такие, например, как закрывание двери, заводка часов и т. д. Эти и многие другие действия привычны потому, что мы совершаем их постоянно. Они происходят как бы сами по себе без усилий с нашей стороны — мы даже в момент их совершения не обращаем на них внимания. Мы можем также говорить о привычке рано вставать, спать после обеда, читать газету после еды и т. д. И в этом случае «привычное» означает то, что эти действия не требуют от нас усилий и что мы даже имеем к ним естественную склонность, поскольку привыкли к ним.

Типы *habitus*'а

Путать легкость, действительно являющуюся подлинным признаком добродетели, с легкостью привычки — это опасная ошибка. Значение термина «привычный» в том и другом случаях совершенно разное. Поскольку этот момент чрезвычайно важен для правильного понимания добродетели, мы кратко исследуем различные типы привычки (*habitus*) и ее отношение к нравственности, в особенности к добродетелям.

Как уже говорилось (глава 21), некоторые действия, первоначально контролируемые волей, впоследствии переходят на уровень чисто животной спонтанности. Это те действия, которые мы упомянули выше как типы привычки (закрывание двери, заводка часов и пр.). «Привычное» означает здесь, что эти действия выполняются не совсем осознанно, так сказать, автоматически и погружаются в сферу животной спонтанности, поскольку мы привыкли к ним от их повторения. Как мы

сего". Совершенно очевидно большое отличие этой естественной чистоты от рассмотренной выше, в точном смысле слова в духе рожденной добродетели. Только она и может считаться подлинной чистотой. Но, тем не менее, эта естественная чистота представляет собой нечто чрезвычайно позитивное, прекрасное, достойное уважения» (*Reinheit und Jungfräulichkeit*).

видели ранее, поступки в строгом смысле не могут совершаться подобным образом. Они обязательно контролируются волей и не могут управляться чисто животным «волением». Это значение «привычного» никак не может применяться по отношению поступкам. Точно так же добродетели не являются привычками в том смысле, в каком является привычкой закрывание двери. Легкость, с которой щедрый человек раздает милостыню, несомненно отличается от автоматизма действий, которые выполняются без актуализации нашей воли и даже без сознательного восприятия их осуществления. Эта полусознательная, управляемая чисто животным «волением» деятельность не имеет ничего общего с подлинным поступком.

То же самое касается легкости совершения тех действий, которые мы столь долго выполняли, что полностью овладели ими. Пианист приобретает совершенную технику в результате постоянных упражнений. Эта легкость и сноровка не имеют ничего общего с добродетелью. Очевидно, абсурдно полагать, что щедрый человек без труда совершает акт подаяния потому, что он достиг в этом большого умения благодаря постоянным упражнениям. Многие вещи могут выполняться с большой легкостью, если мы хорошо напрактиковались, например печатание на машинке, плетение кружев, вождение автомобиля и пр. и пр. Сноровка здесь всегда относится к чему-то техническому. Если же такие действия выходят за пределы чисто технической сферы, то речь уже не может идти о легкости, связанной с натренированностью. Поступки в строгом смысле — это не дело умения или техники. Легкость, с которой совершается нравственный поступок, явно отличается от той легкости, которая является результатом навыка. Поступки в подлинном смысле этого слова исключают понятие навыка. Мы видим это, когда обращаем внимание не на их технические, подчиненные аспекты, а на их ценностноответное ядро. Если бы поступок (например, спасение человеческой жизни) был чисто техническим делом, то он не мог бы стать носителем нравственной ценности.

Приспосабливание является другим типичным результатом привычки. Оно чаще всего связано с физическими моментами. Благодаря привычке мы легче переносим что-либо неприятное и трудное, можем без усилий его совершить, например рано вставать, засыпать несмотря на шум, принимать горькие лекарства и т. д. Привычка, играющая решающую роль в нашем физическом существовании, имеет здесь характер приспособления, которое делает возможными вещи, невозможные до этого или требовавшие больших усилий.

Приспосабливание предполагает привыкание и постоянное повторение. Способность к этому в данной, относительно биологической области фактически является драгоценным даром человеку. Устраняя препятствия, воздвигаемые внешними обстоятельствами и нашим телом, она освобождает человека для истинной душевной жизни. Например, резкий, пронзительный голос человека, с которым мы должны работать, сначала невыносим для нас, действует на нервы, но со временем мы привыкаем к нему и он уже не мешает нашей работе. Нам часто мешает сосредоточиться шум. Вначале мы можем погрузиться во внутреннюю молитву только в церкви. Позднее мы в состоянии молиться дома и даже в метро. Можно привести множество подобных примеров.

Нетрудно видеть радикальное различие между «легкостью», являющейся следствием приспособления, и «легкостью» добродетели. Добродетель терпения помогает нам легко переносить резкий голос человека не потому, что этот голос перестает влиять на нас в результате привыкания к нему, а потому, что в терпеливом человеке настолько господствует смиренная, доброжелательная установка, она настолько реальна в любой момент, что неприятное впечатление, производимое неблагозвучным голосом, уже не может изменить мягкое, доброе отношение терпеливого человека к обладателю такого голоса. Для успеха приспособления нет необходимости в какой-то особой нравственной позиции. Легкость, характеризующая добродетель, является результатом преизбытка любви. Таким образом, эта легкость явно

отличается от легкости, являющейся следствием привыкания. Приспособление не имеет ничего общего с нашей нравственной жизнью.

Обыкновенное и «привычное» занимают большое место не только в сферах, в той или иной степени связанных с нашим телом, но и в психической жизни. Решающая роль привычки в нашей жизни — это большое испытание для человека и следствие трагической несостоятельности его падшей природы. С другой стороны, ее можно рассматривать и как благо. В зависимости от типа переживаний, на которые влияет привычка, она проявляет свой позитивный или негативный аспект.

Трагической человеческой слабостью является то, что мы подвергаемся опасности недооценки какого-нибудь блага, к которому привыкли. Человек рассматривает со временем какое-нибудь большое объективное благо как само собой разумеющееся. Он уже не сознает того, что это дар, и не преисполнен больше благодарности. Его восприимчивость к ценности этого дара уменьшается, радость, связанная с обладанием им, ослабевает. Мы должны сознательно бороться с этим притупляющим влиянием привычки. Духовное бодрствование — это большая, фундаментальная добродетель. Привыкая к чему-либо, мы подвергаемся опасности потерять это. Такое влияние привычки, очевидно, представляет большую опасность для нашей нравственной жизни.

Но те же самые обстоятельства, которые вследствие привычки притупляют наше восприятие ценности того или иного блага, могут быть также причинами специфически высокой оценки соответствующего блага. Существуют консервативные люди, которых пугает все неизвестное, новое и которые находят удовольствие только в знакомом им. Привыкание к благу никак не сказывается на их отношении к благу, напротив, это является условием его подлинной оценки, иногда даже причиной благоприятного к нему отношения. Привычка может оказывать два различных позитивных воздействия.

Во-первых, встречаются люди, для которых она является источником их расположения к чему-либо. Им нравится что-либо только потому, что они привыкли к нему. Знакомство с чем-либо делает его приятным для них. Новое, непривычное пугает их; они относятся к нему с недоверием. Такому менталитету недостает объективности, точно так же как необъективна *cupidas regum* *povagum* (жажда нового) людей, падких на сенсацию. Человек, жаждущий сенсационного, презирает знакомое ему и стремится к новому только потому, что оно неизвестно ему. Если что-то стало ему хорошо известно, оно уже не привлекает его, являясь для него как бы «использованным». Консервативный же тип человека закрыт по отношению к нему, враждебен ему. Он привязан к знакомым вещам потому, что они ему знакомы. Оба этих типа людей находятся под влиянием незаконных факторов и неспособны оценить по достоинству соответствующее благо.

При втором позитивном воздействии привычки знакомство с объектом хотя и не является источником нашего расположения, однако представляет собой необходимое условие нашего подлинного отношения к нему. Истинная ценность того или иного блага открывается многим людям только после их длительного знакомства с ним. Они не в состоянии вникнуть в него, если оно для них ново и непривычно. Им не позволяет раскрыться по отношению к нему своего рода страх. Они ощущают себя посторонними, и это ощущение мешает им по достоинству оценить данное благо. Только когда они знакомятся с ним, когда оно входит в их жизнь, они открываются и их любви ничто уже не мешает. Очевидно, не существует никакой опасности смешения этого аспекта привычки с легкостью добродетели. Для этого не дает повода ни негативное, притупляющее, ни позитивное, ознакомительное воздействие привычки.

Наконец, привычка и *habitus* могут играть важную роль и в нашей мотивации. Мы делаем многое исключительно потому, что мы привыкли к этому. Как мы уже видели, привычное может вызывать определенные физические же-

лания, например желание спать или курить в определенные часы. Нечто подобное происходит и в психической сфере. Мы имеем обыкновение во что-то играть, и это стало для нас потребностью. Мы делаем это теперь не только потому, что это доставляет нам удовольствие, как это случалось прежде, но также и потому, что это стало потребностью. Даже вполне нейтральные вещи могут вследствие привыкания к ним приобрести для нас мотивирующую силу. Как наша сила воображения создает ассоциации благодаря привычному, точно так же привычка может породить склонность, которая становится мотивом нашей воли. Наша воля уступает этой тенденции. Своего рода психическая гравитация притягивает нас к привычному и придает чему-то нейтральному, что само по себе не может мотивировать нашу волю, силу, которая притягивает ее. Чем примитивней человек, тем больше может быть роль, которую играют в его жизни привычки, тем скорее он будет идти по определенному пути только потому, что он всегда это делал, тем скорее он станет рабом своих привычек.

В отношении мотивации можно сказать следующее. Во-первых, привычка может усилить притягательную силу приятного, превратить стремление к нему в неконтролируемую потребность. Это относится не только к алкогольным напиткам, курению и всевозможным наркотикам — в этих случаях играет решающую роль физиологическая сфера — но равным образом и к различным играм, развлечениям, посещению кино и т. д.

Во-вторых, привычка может придать чему-то самому по себе нейтральному мотивирующую силу, например рутинному, ежедневному выполнению одних и тех же действий. В этом случае нас привлекает не столько сам предмет, сколько своего рода *vis a tergo* (сила, стоящая за ним), вынуждающая нас следовать по пути, проложенному привычкой. В этом, как и в только что упомянутых случаях, мы, очевидно, уже не можем говорить просто о «легкости» действия, которое совершается в привычном направлении. Нас, скорее, что-то толкает, тянет в этом направлении. Мы не просто идем без труда в этом направлении — нам, наобо-

рот, стоило бы больших усилий противостоять этому «закону тяготения».

Легкость добродетели и сила привычки

Крайне важно понимать следующее: даже если те или иные действия объективно соответствуют требованию нравственно значимых ценностей, но при этом являются следствием привычки, они радикально отличаются от поступков, являющихся плодами добродетели. Если волевой акт не мотивирован нравственно значимыми ценностями, а осуществляется лишь в силу привычки, то соответствующий поступок не имеет нравственной ценности. Если человек одаривает бедных и на вопрос о том, для чего он это делает, отвечает, что он просто привык к этому, то соответствие нравственному закону здесь — чисто случайное. Такой человек совершенно не приобщен к нравственным ценностям. Его привычки чисто случайно толкают его в направлении нравственного закона. Следовать своим привычкам, вместо того чтобы отвечать на ценность или недостойность объекта — это, скорее, нечто негативное. Разумеется, мы должны предпочесть это безнравственному поступку. То, что грех не был совершен, всегда благо, даже если человек лишь отложил его совершение, дожидаясь более удобного случая. Однако поступок, в котором воля, вместо того чтобы быть ценностным ответом, мотивирована чистой привычкой, не имеет, конечно, никакой нравственной ценности. Именно это значение «привычки» или *habitus*'а легко приводит к путанице. Характер какой-нибудь добродетели, например щедрости, обозначаемый термином *habitus*, совершенно не означает, что мы проявляем щедрость по привычке, вместо того чтобы быть мотивированными любовью к ближнему. *Habitus* щедрости не только исключает мотивацию, обусловленную чистой привычкой, но и радикально противоположен такой мотивации. Тот, кто проявлял бы щедрость лишь по привычке (это трудно себе

представить), ни в малейшей степени не обладал бы духовной добродетелью щедрости.

Совершенно иным вопросом является вопрос о том, может ли привыкание иметь полезную функцию в качестве дополнительного фактора, например после того как человек что-то избрал в ценностном ответе. Предположим, религиозный человек под благотворным влиянием своего друга решает ежедневно ходить к мессе и святому причастию. Со временем это входит в привычку. Хотя он первоначально делал это для Бога, впоследствии его добрые намерения поддерживает привычка и помогает ему следовать им.

Хорошая привычка, несомненно, может оказать ценную услугу при совершении многих нравственных поступков. Это особенно относится к тому, что мы обязаны выполнять ежедневно и что не зависит от особой ситуации и требования нравственного значимого блага, призывающего нас к действиям. Например, хорошая привычка может быть нашим неоценимым союзником в деле совершения ежедневных молитв, помогать нам не забывать о людях, живущих рядом с нами, избегать ненужных разговоров и т. д. Но привычка не может заменить ценностного ответа; если бы это случилось, была бы уничтожена подлинная, позитивно нравственная ценность. Однако в качестве второстепенной поддержки, помогающей нам правильно поступать, она, вне всякого сомнения, очень полезна. С педагогической точки зрения эта функция привычки на совершенно законных основаниях может играть большую роль.

Но если мы сравним легкость, с которой мы благодаря привычке совершаем те вещи, к которым стремимся ради их ценности, с легкостью, являющейся характерной чертой добродетели, то мы ясно увидим различие между ними. Добродетельному человеку, например правдивому человеку, не составляет никакого труда не лгать, поскольку все его существо настолько проникнуто ценностноответной надактуальной установкой правдивости, ему настолько отвратительна недостойность лжи, он испытывает такое благоговение перед действительностью и истиной, что над ним потеряли

власть все искушения лжи, которые могут быть следствием страха, гордыни или чувственности. Святой без всякого внутреннего сопротивления жертвует собой ради своих братьев. Он легко откажется от приносящего удовольствие блага, уступая его ближнему. Его терпение не требует усилий с его стороны. Однако он делает это из бесконечной любви к Богу и ближним, так как его любовь восторжествовала в нем, преобразила его сущность и стала принципом его существования и бытия.

Во всех этих случаях привычка не играет никакой роли. Легкость как характерная черта добродетели является плодом любви, а не результатом некоего нейтрального психического закона тяготения. Она представляет собой не полезную помощь со стороны некой нейтральной естественной тенденции, удачно совпадающей с нашей ценностноответной волей, а чистый плод ценностного ответа, «любящего, благоговейщего, ценностноответного центра» в нас. Итак, мы видим, что легкость привычки — это нечто совершенно иное по сравнению с той легкостью, которая характеризует добродетель. Для человека, еще не достигшего добродетели, весьма желательна поддержка внеморального фактора. Если же он достиг соответствующей добродетели, то любые внеморальные факторы отпадают. Именно этот общий надактуальный ценностный ответ пронизывает все существо человека, и легкость здесь является исключительно победой ценностноответного центра над гордыней и чувственностью. Она представляет собой не желанное облегчение, каковым могут быть некоторые темпераментные особенности, а нечто само по себе драгоценное. Она является признаком определенного нравственного состояния личности, победы ценностного ответа в ней и имеет собственную высокую нравственную ценность: «Доброхотно дающего любит Бог» (2 Кор. 9, 7). Легкость же, связанная с привычкой, никак не является свидетельством победы ценностноответного центра и в еще меньшей степени нравственна сама по себе, но в лучшем случае представляет собой нашего ценного союзника в борьбе за добродетель, облегчающее нашу задачу полезное обстоятельство.

Следовательно, называя добродетель *habitus*'ом, мы должны четко отличать это значение термина от *habitus*'а в смысле привычки, играющей большую роль в нашей вненравственной жизни. Но прежде всего необходимо четко различать легкость добродетели и легкость привычки. Сущность добродетели, в первую очередь подлинных, рожденных в духе добродетелей ясно откроется только тогда, когда мы устраним путаницу в этом отношении.

Возможно, последует возражение: предположим, *habitus* в смысле привычки не имеет ничего общего с добродетелью. Но разве подлежит сомнению, что повторение хороших поступков в процессе достижения добродетели играет решающую роль? Разве Аристотель не прав, утверждая, что мы не смогли бы достигать добродетелей лишь посредством познания их сущности, т. е. усвершенствуя это познание, но что мы должны постоянно упражняться в них? Разве это не показывает, что по крайней мере в достижении добродетели решающую роль играет элемент, весьма сходный с привычкой или навыком?

Несомненно, в достижении добродетелей важную роль играет время и повторяющееся осуществление ценностных ответов. Но этот процесс отнюдь не тождествен процессу привыкания. Время имеет уникальное значение в человеческой жизни. Многие важные вещи требуют времени для своего осуществления. Это относится и к достижению той или иной добродетели. Влияние благоприятного окружения на человека не может обнаружиться сразу. Только когда человек в течение относительно долгого периода испытывает воздействие какой-нибудь значительной, нравственно благородной личности, в нем может начаться процесс преобразования и духовного роста, ему может открыться совершенно новый мир. Он должен в течение определенного времени вдыхать эту атмосферу, жить и действовать в ней, чтобы на нем отразилось ее благотворное, органическое влияние. Аналогичным образом, время играет уникальную роль в человеческих отношениях.

Но все это не имеет ничего общего с привычкой или приспособляванием к чему-либо. Это, напротив, имеет отношение к роли времени в ускорении в добром. Время должно помочь ценностям оплодотворить нашу душу, пропитать все фибры нашего существа. Здесь происходит процесс ассимиляции, осмысленный, органический характер которого явно отличается от механического влияния привычки. Эта роль времени проявляется также в религиозной сфере. Во времени разворачивается и процесс преображения во Христе. Он осуществляется по мере того, как мы все глубже и глубже укореняемся в Христе: *radicati et fundati* — «вы, укорененные и утвержденные в любви» (Ефес. 3, 18). Для того чтобы преобразиться во Христе, наш дух снова и снова должен созерцать Божественную истину, постоянно питаться *panis angelicus* (ангельским хлебом), наше сердце должно ежедневно подвергаться воздействию света Христова.

Для того чтобы достичь добродетели, мы должны снова и снова утверждаться на путях Господних, снова и снова действуя нравственно правильным образом. Тем самым мы все больше и больше утверждаемся в добре. Но между этим повторением правильных действий, этим все большим укоренением в царстве нравственного добра и привычкой зияет широкая пропасть. Смешивать то и другое — это столь же бессмысленно, как утверждать, что прием пищи — это всего лишь привычка, что необходимость постоянно питать наше тело, обеспечивая тем самым его жизнь и развитие, является не чем иным, как результатом привыкания.

Критика теории *mesotes*

Итак, основой любой добродетели является надактуальный ценностный ответ на сферу нравственно значимых ценностей. Принимая это во внимание, мы видим несостоятельность аристотелевской теории *mesotes* (греч. *μεσότης* — середина, умеренность. — Прим. перев.). Различие между добродетелью и пороком не может быть сведено к вопросу об

умеренности. В таком случае порок являлся бы или недостатком, или преизбытком, а добродетель — чем-то средним между ними. Жадность и расточительность с нравственной точки зрения являются не просто противоположностями. Обе они представляют собой мотивированные субъективным удовольствием надактуальные установки, разветвления чувственности. Они подразумевают равнодушие к ценностям, особенно к нравственным ценностям и поэтому обе противоположны щедрости, являющейся общим надактуальным ценностным ответом. Если предположить, что человек, делаясь все менее жадным в конце концов станет расточительным, то он все равно не будет щедрым на полпути между этими полюсами. Путь, ведущий от жадности к расточительности, никогда не пересекается с щедростью или великодушием.

Во многих вненравственных областях разумное действительно лежит между двух зол. Холод такое же зло, как и жара, по крайней мере для нашего дела. Средним здесь является приятная и здоровая температура. Мясное блюдо не должно быть ни пересоленным, ни недосоленным. Человек не должен есть ни слишком много, ни слишком мало. Этот принцип особенно подтверждается в области здоровья, но он относится и к имманентной логике многих других областей. Так, например, разумный баланс доходов и расходов находится на полпути между жадностью и расточительностью.

Но по отношению к нравственным ценностям этот принцип недействителен. Разумный баланс доходов и расходов не связан с нравственностью, для его соблюдения необходимо учитывать лишь имманентную логику сферы экономики. Хозяйственная рассудительность ничего не говорит о нравственном уровне человека. Она может быть свойственна самому рафинированному эгоисту или преступнику. Этот тип рассудительности в корне отличается от нравственной добродетели щедрости, которая, как мы видели, ни в коем случае не является чем-то средним между жадностью и расточительностью. Она подразумевает общий надактуальный ценностный ответ и как

таковая несравненно дальше отстоит от жадности и расточительности, чем эти последние друг от друга.

Истинная противоположность добродетели и порока определяется тем, ориентирован ли человек надактуально на нравственно значимые ценности или все его интересы связаны с чем-то чисто субъективным*. А что именно приносит удовлетворение его чувственности — жадность или расточительность, это относительно второстепенный вопрос, поскольку он связан не с моральной антитезой, а с темпераментными наклонностями.

Все пороки являются порождениями гордыни или чувственности — или того и другого вместе. Они являются разветвлениями одной фундаментальной позиции, которая имплицитно или эксплицитно враждебна или по крайней мере равнодушна по отношению к Богу и к миру нравственно значимых ценностей.

Прежде чем обратиться к корням нравственного зла, необходимо отметить еще одну проблему, касающуюся сферы добродетелей. Одной из центральных и фундаментальнейших этических тем является иерархия добродетелей. Необходимо исследовать не только ранг блага — носителя ценности, но и специфическую сущность внутреннего слова соответствующего надактуального ответа. Здесь снова возникает вопрос о «собственной ценности» ответа, в данном случае в связи с собственным качеством добродетели и ее существенно нравственным благородством. Какова иерархия добродетелей? Какая из них самая высокая? Однако на эти вопросы мы не сможем ответить без привлечения еще одного вопроса, имеющего еще более глубокое значение. Это уже упоминавшаяся проблема отношения между естественными добродетелями и такими, которые сияют нам в святых, в «новой твари» во Христе по слову Апостола (Галат. 6, 15). Преображение человеческой природы во Христе это не только предмет нашей веры, как Пресвятая Троица или присутствие Христа в

* Аристотель подтверждает это в четвертой книге своей «Никомаховой этики», но, к сожалению, не видит, что тем самым опровергается его теория умеренности.

евхаристии. Оно проявляется доступным нашему сознанию образом, по крайней мере что касается некоторых фундаментальных аспектов. Разумеется, действие освящающей благодати, посеянной в нашу душу при крещении, недоступно нашему духовному взору. Оно может быть воспринято лишь нашей верой. Но святость, плод Святого Духа в человеке (т. е. основание причисления к лику праведников), становится видимой и для нашего духовного взора. В заключительной главе настоящей книги мы еще вернемся к этой большой проблеме христианской этики.

Глава двадцать восьмая

ПРАВСТВЕННЫЙ «РИГОРИЗМ»*

Как мы уже видели, любому благу, являющемуся носителем ценности, следует дать надлежащий ответ. Адекватность ответа подразумевает, что внутреннее слово по своему уровню соответствует рангу ценности. Как уже отмечалось, это соответствие обязательно имеет место при полноценном постижении ценности и чистом ценностном ответе. Однако это не только так — это также и должно быть так. Необходимо отдавать себе отчет, что мы имеем здесь не только факт, но и отношение долженствования.

Таким образом, в адекватности заключается также предпочтение блага с более высокой ценностью благу с менее значительной ценностью. Мы должны больше почитать святого, чем даже такого благородного человека, как Сократ. Мы должны больше восхищаться моцартовским «Дон Жуаном», чем rossиниевским «Севильским цирюльником». Значимость этого общего принципа должна быть признана, несмотря на многие другие факторы, влияющие на ценностный ответ. Поскольку адекватный ценностный ответ заключается в себе отдавание должного, а внутреннее слово нашего ответа относится исключительно к ценности и ее рангу, этот принцип представляется чем-то само собой разумеющимся и мы постоянно подразумеваем его. Это является необхо-

* «Ригоризм» понимается здесь в широком смысле и поэтому не тождествен официально морально-богословскому термину.

димым следствием фундаментального отношения долженствования, которое мы обсуждали ранее. Этот иерархический принцип господствует в литургии. Мы видим его в выражениях радости и в разной торжественности праздников, имеющих разный иерархический ранг, в предпочтении, которое отдается одному празднику перед другим, совпадающим с ним по времени. Мы видим его в перечислении святых в *Confiteor'e*. Этот принцип наблюдается везде, где требуется дать больший или меньший ответ. Хорошо известна роль *ordo amoris* (иерархии любви) в этике бл. Августина: «Праведно и свято живет тот, кто является неподкупным судьей вещей: это тот, кто соблюдает иерархию любви. Он не будет любить то, что нельзя любить, не будет не любить то, что следует любить, не будет больше любить то, что нужно любить меньше, не будет одинаково любить то, что достойно большей или меньшей любви, не будет больше или меньше любить то, что достойно одинаковой любви. Нельзя любить грешника за то, что он грешник, и любого человека, поскольку он человек, нужно любить ради Бога; Бога же нужно любить ради Него Самого» («*De doctrina christiana*» I, 27, 28 — «О христианском учении»).

Для бл. Августина это истинный источник нравственного добра: наша любовь должна следовать объективной иерархии любви, и мы должны больше любить то, что заслуживает большей любви. В соответствии с логикой его мысли мы можем добавить: мы обязаны больше любить то, что имеет большую ценность*. В своем труде «О свободе

* Следует отметить, что это касается любви к Богу, святым и безличным благам. Однако на любовь к другу, невесте, ребенку, брату, матери и т. д. законно влияют другие факторы. Они обуславливают иерархию нашей любви и даже уникальность какой-то определенной любви. Существует таинственное сродство, предназначенность друг другу, позволяющая нам увидеть красоту и неповторимость конкретной индивидуальности. Эта красота воспламеняет нашу любовь, которая невозможна по отношению к людям, с которыми у нас нет подобного сродства. Но эта более значительная, часто даже несравнимая ни с чем, уникальная любовь совершенно не означает неадекватности ответа на иерархию ценностей (ср. «Метафизика коммуникации», СПб., «Алетейя», 2000, гл. 5 и 6).

воли» Августин говорит, что источником всего нравственно дурного является предпочтение более низкого блага более высокому. Макс Шелер придает еще большее значение этому («Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik», Bern, 1954). Для него нравственно значимый акт всегда является предпочтением одного блага другому, а источником добра является правильный порядок, т. е. предпочтение более высокой ценности менее значительной. Аналогично, предпочтение менее значительной ценности является источником нравственного зла.

Критикуя Шелера, мы уже показали, что нельзя любое нравственное добро сводить исключительно к правильному предпочтению, а нравственное зло — к неправильному. Подлинная нравственная драма заключается не в обеспечении иерархического порядка в наших ценностных ответах, а в фундаментальном выборе между следованием внутренне значимому и тем самым нравственно релевантным ценностям и чисто субъективным удовольствием. Речь идет о нашей принципиальной волевой ориентации, которую так хорошо описал бл. Августин, противопоставляя жизнь, устремленную к Богу, жизни, направленной на себя: «Этим так сильно и отличаются друг от друга оба государства... благочестивых и Божьих врагов... в одном царит любовь к Богу, в другом — любовь к себе» («О Граде Божьем»).

Мы уже обсуждали эту проблему и еще вернемся к ней, когда будем исследовать «корни нравственного зла».

Итак, мы настаиваем на том, что нравственное предпочтение не является источником любого нравственного добра, а ложное — источником всего нравственно плохого. Однако не подлежит сомнению, что мы обязаны предпочитать более значительную ценность менее значительной, что из двух благ лучше выбрать более высокое, если, конечно, не принимать во внимание всех особых обстоятельств. Однако, говоря о нравственной предпочтительности чего-либо, мы имеем в виду, что предпочтение касается нравственно значимых ценностей. Если же речь идет о нравственно иррелевантных ценностях, то, хотя и следует отдавать

предпочтение более высоким из них, этим, однако, не гарантируется нравственная ценность нашей установки.

В этом контексте этика исследует следующие вопросы.

Во-первых, предпочтительней ли в нравственном отношении выбрать благо, которое в сравнении с другими нравственно значимыми ценностями имеет более высокую ценность?

Во-вторых, является ли нравственно обязательным предпочесть более высокое нравственно значимое благо?

Ответ на первый вопрос ясен: если мы отвлечемся от всех остальных возможных обстоятельств, то, разумеется, лучше предпочесть более высокое нравственно релевантное благо.

Любой нравственно сознательный человек, который должен выбирать из двух разных нравственно релевантных благ, будет ревностно стремиться к тому, чтобы выяснить, какое из них более высокое. Он, конечно, захочет выбрать более высокое из них, если на его выбор не повлияют другие обстоятельства, которые, быть может, вынудят его поступить иначе. Принцип, заключающийся в том, что нравственно предпочтительней следовать более высокой нравственно релевантной ценности, предполагается как нечто само собой разумеющееся даже в том случае, когда из-за каких-либо особых обстоятельств мы делаем наш окончательный выбор не в ее пользу. *Ceteris paribus* (при прочих равных условиях), естественно, нравственно предпочтительней следовать более высокой нравственно значимой ценности; это такой же само собой разумеющийся принцип, как и правило, заключающееся в том, что наши поступки должны быть нравственны. Конечно, необходимо принимать во внимание многие обстоятельства в зависимости от того, идет ли речь об эмоциональных ответах или о сфере действий. Если отвлечься от вышеупомянутых исключений, связанных с различными категориями любви, относящихся к определенной индивидуальности, то предпочтение в сфере эмоциональных ответов обязательно гармонирует с рангом ценности, при условии, что сюда не вмешивается никакой иной мотив и в основе ответа лежит адекватное познание ценности. Но так

как дисгармония здесь может возникнуть лишь тогда, когда вкрадывается другой мотив, затемняющий познание ценности или подрывающий ценностный ответ, то остается, собственно, один вопрос: что лучше — чистый ценностный ответ или смешанный? Несомненно, чистый ответ стоит выше.

Тема ситуации

Но в сфере поступков эта проблема из-за свободы воли выглядит иначе. Здесь могут измениться многие элементы этого общего принципа. Прежде всего, он может измениться в связи с темой данной ситуации, т. е. задачей, возложенной на нас этой конкретной ситуацией. Призыв Бога к нам заключается не только в нравственно значимой ценности и ее ранге, но и в особом характере ситуации, т. е. в теме, о которой идет речь здесь и сейчас и которая специфическим образом связана с нашей собственной личностью*.

Невозможно перечислить все факторы, которые могут совместно определять тему той или иной ситуации. Мы ограничимся самыми главными. Первый фактор — это тема ситуации как таковой. В церкви, например, это молитва Господу в соответствии со словами Святого Писания: «Дом Мой домом молитвы наречется» (Мф. 21, 13). Дела, сами по себе хорошие, такие, как утешение скорбящих, не являются во время св. мессы темой данной ситуации. То же самое относится *mutatis mutandis* к выполнению какой-нибудь работы, например к чтению доклада и т. д. Объективная тема ситуации или деятельности — это первый решающий элемент, который необходимо учитывать. Следующим элементом является драматическое требование немедленных действий, когда, например, дело касается того,

* Абсолютно неверно смешивать модифицирующую роль обстоятельств с обесцениванием общего неизменного характера нравственного закона, как это делает ситуационная этика. Нравственный закон как раз принимает во внимание роль обстоятельств. Он требует учета не только нравственно значимых ценностей, но и специфических обстоятельств, связанных с данной ситуацией.

чему человек должен отдать предпочтение не из-за его ценности, а из настоятельной необходимости. Если моему ближнему стало плохо во время мессы, я должен помочь ему. Если горит дом моего соседа, это бедствие имеет приоритет, какими бы делами я в этот момент ни занимался.

Точно так же имеют приоритет те вещи, пусть даже второстепенные, в которых мы в данный момент очень нуждаемся. Хотя человек жив не хлебом единым, я, конечно, должен прежде всего накормить голодного, несмотря на то, что направить человека к Христу — это само по себе более важное дело. Этот приоритет менее значительного блага основан отчасти на его насущности и косвенной значимости для более высокого блага, отчасти — на невозможности отложить его, в то время как более высокое благо мы, возможно, сумеем осуществить позднее.

Еще одним элементом, определяющим тему ситуации, является особая задача, порученная человеку. В определенной ситуации она дает преимущество одному благу перед другим независимо от его ценностной иерархии. Если человеку поручили заботиться о каком-то ребенке и этот ребенок оказался в опасности вместе с другими детьми, то этот человек обязан в первую очередь думать о доверенном ему ребенке, за которого он несет особую ответственность.

Этих примеров достаточно, чтобы понять, что тема ситуации может модифицировать применение общего принципа, в соответствии с которым предпочтение должно быть отдано более высокой нравственно значимой ценности. Если речь идет о выборе между двумя равнозначными благами, то, очевидно, обстоятельства будут определять, которому из них должно быть отдано предпочтение. Тема какой-то определенной ситуации возможно даже оправдывает выбор менее значительного блага. Однако это является лишь модификацией применения общего принципа, сам он при этом не лишается силы. Вопрос о том, какая ценность выше, всегда сохраняет свое первостепенное значение. Не подлежит сомнению, что *ceteris paribus* лучше выбрать более высокую ценность.

Мы обобщим наши исследования следующим образом: отдать предпочтение более высокой нравственно значимой ценности — сам по себе это лучший выбор. Когда на нас возложена обязанность выбора между несколькими нравственно релевантными благами, мы прежде всего должны задать вопрос: а какое из них более высокое? И только после ответа на этот вопрос мы можем взвесить различные привходящие обстоятельства, чтобы понять специфическую тему данной конкретной ситуации. Эта тема может потребовать от нас предпочесть менее значительное благо, т. е. она может придать менее значительному благу дополнительный вес, так что чаша весов склонится в его пользу. Но модифицирующая роль обстоятельств не противоречит общему принципу предпочтения блага, наделенного более высокой ценностью, а, наоборот, только подтверждает его значимость, поскольку он всегда предполагается как нечто само собой разумеющееся.

Прежде чем рассмотреть второй поставленный выше вопрос: насколько этот принцип является нравственно обязательным, необходимо затронуть еще одну проблему, связанную с отношением между нравственно значимыми и нравственно незначимыми ценностями. Как мы видели, различие между теми и другими — это не просто различие в ранге. В некоторых исключительных случаях нравственное нерелевантное благо как таковое может находиться выше нравственно значимого. Если, например, выдающийся скульптор будет мучить животное, которое он использует в качестве своей модели, то мы с полным правом будем рассматривать его поведение как нравственно предосудительное. Страдание животных — это нравственно значимое зло. Хотя великое произведение искусства и не является нравственно значимым благом, однако его качественная ценность как таковая имеет более высокий ранг, чем ценность животного. Уничтожение великого произведения искусства — это само по себе большее зло, чем смерть или мучения животного.

Поэтому тот факт, что какое-то благо имеет нравственно значимую ценность, не обязательно говорит о том, что его ценность выше ценности нравственно иррелевантного блага.

И несмотря на это, мы должны предпочесть нравственно значимые ценности, поскольку нравственно значимые блага и прежде всего нравственно обязательные имеют в нашем поведении несравненное преимущество перед всеми нравственно незначимыми ценностями. Нашей первой задачей является возведение хулы на Бога и поэтому никакое стремление к каким бы то ни было благам не может освободить нас от обязанности соблюдать нравственный закон. Однако это совершенно не противоречит нашему предыдущему утверждению о том, что более высокие в иерархическом отношении ценности должны иметь преимущество. Как мы уже неоднократно видели, нравственные ценности имеют несравненно более высокий ранг, чем все остальные. Представление о том, что нравственно недостойное может быть уравновешено какой-нибудь нравственно нерелевантной или даже нравственно релевантной, но не собственно нравственной ценностью, основано на совершенно ложном понимании иерархии ценностей.

Не вдаваясь в подробности, мы хотели бы констатировать, что любой ответ, направленный на нравственно значимую ценность, включает в себе одновременно и ответ на само по себе нравственное добро. Этим также объясняется то, почему предпочтение нравственно значимых ценностей не противоречит принципу, согласно которому лучше выбрать более высокую ценность.

Теперь мы подошли ко второму вышеупомянутому вопросу: не является ли не только желательным, но и *нравственно обязательным* предпочтение более высокой в иерархическом отношении нравственно значимой ценности, если нет никаких особых обстоятельств, которые необходимо учитывать? Этот второй вопрос, очевидно, представляет огромный интерес. Не приводит ли утверждение о том, что мы обязаны выбрать более высокую нравственно значимую ценность, к своего рода нравственному ригоризму — т. е. к тому этическому учению, ложность которого уже не раз была доказана?

Изучая этот вопрос, мы еще должны разделить друг от друга две разные проблемы. Первая проблема: при каких

обстоятельствах требование нравственно значимого блага становится обязательным? Вторая связана с вопросом о том, при каких условиях обязательно предпочтение более высокого нравственно значимого блага. Эти две проблемы явно отличаются друг от друга. Первая не имеет прямого отношения к *ordo amoris*, или иерархии нравственно значимых ценностей. Вторая, напротив, непосредственно связана с отношением между нравственной обязанностью и общим принципом предпочтения более высокого блага.

Обязательные и необязательные нравственные поступки

Первая является часто обсуждаемой проблемой и играла большую роль в истории морального богословия. Мы, без сомнения, должны проводить различие между нравственно хорошей и нравственно обязательной установкой. Когда мы говорим, что какой-то поступок нравственно благороден, то тем самым — и это очевидно — мы еще не отвечаем на вопрос о том, обязаны ли мы совершить этот поступок в конкретной ситуации, требующей такого поступка. Приписываемый св. Винсенту Паульскому (von Paul) подвиг, заключающийся в том, что он служил девять месяцев в галерее, на том месте, где был невинно осужден один юноша, которого он спас своей героической жертвой, конечно, представляет собой чрезвычайно возвышенное нравственное деяние, но, очевидно, отнюдь не обязательное. Жизнь святых полна таких необыкновенных возвышенных, но не обязательных поступков.

Отрицать это различие, утверждать, что любой нравственно хороший, похвальный поступок одновременно является нравственно обязательным — это глубокое заблуждение, ведущее к нравственному «ригоризму». Но несмотря на бесспорное различие между нравственностью установки и ее обязательным характером, провести между ними гра-

ницу трудно. Изучение факторов, определяющих это различие, является одной из классических задач этики. Мы вынуждены ограничиться здесь лишь некоторыми замечаниями. Они помогут увидеть, насколько глубок и труден вопрос о факторах, делающих нравственно хорошую установку или поступок нравственно обязательными.

Как мы видели, свободный ответ на благо, имеющее нравственно релевантную ценность, сам по себе нравствен. Во многих случаях исходящее от нравственно значимой ценности требование имеет нравственно обязательный характер, и отсутствие надлежащей установки представляет собой нечто недостойное. В других случаях призыв нравственно значимой ценности не имеет этого характера. Следование ему — похвально, неследование ему не является предосудительным, оно допустимо.

Однако было бы большой ошибкой полагать, что разделительная линия между обязательными и необязательными нравственными поступками определяется рангом нравственного добра, которое представляло бы собой минимальные требования и всегда было бы обязательно. А все превосходящее этот уровень было бы заслугой, а не обязанностью. Но даже самый возвышенный поступок, мученичество, является обязательным, если этого требует ситуация. В то же время мы не обязаны жертвовать жизнью, чтобы спасти другого человека. Мученичество же обязательно, хотя оно далеко превосходит своей нравственностью и возвышенностью спасение ближнего ценой собственной жизни. Любить Бога и ближних — это не только в нравственном отношении самый возвышенный ответ, но и наш долг. Отсюда ясно, что ответ на вопрос о том, является ли нечто нравственно хорошее обязательным, не зависит от высоты соответствующей нравственной ценности. Таким образом, мы не можем утверждать, что нравственно более скромные установки образуют некий обязательный минимум, а все выходящее за эти пределы является похвальной заслугой, но не обязанностью. Итак, теперь нам представляется очевидным, что нравственная обязательность того или иного

поступка не зависит от величины жертвы, которой требует от нас этот поступок.

Жертва

Говоря о жертве, мы должны использовать это слово в его истинном значении, а именно в значении отказа от объективного блага для нас или по крайней мере в значении пренебрежения опасностью потерять его, если подобный отказ или пренебрежение нравственно допустимы. Следует четко отличать жертву от простых усилий, связанных с нравственным поступком. Если они необходимы для того, чтобы преодолеть нравственный недостаток, например порок или духовную инертность, то, очевидно, здесь не может идти речи о жертве. Если совершение нравственного поступка затрудняют нравственно незаконные препятствия, то в этом случае мы не можем говорить о жертве, которая приносится ради совершения правильного нравственного поступка. Если, например, кто-то борется с самим собой, чтобы победить в себе жадность или помочь ближнему, несмотря на то, что он ему завидует, то мы не можем назвать такие усилия жертвой.

Таким образом, необходимость преодолевать подобные нравственно негативные препятствия не влияет на то, будет ли поступок обязательным или нет. Предположим, мы видим, что жизни другого человека угрожает большая опасность. Мы можем спасти его без угрозы для собственной жизни. И тем не менее мы боремся со своей мстительностью, так как этот человек наш враг. Обязанность спасти человека, жизни которого угрожает опасность, разумеется, не становится меньше лишь оттого, что это стоит больших усилий тому, кто рассматривает этого человека как своего врага.

Если же имеет место настоящая жертва, то нам представляется, что это оказывает влияние на то, будет ли данный поступок обязательным. Нашим долгом является

спасти человека от угрожающей ему опасности при условии, что ему не может помочь никто другой и мы не ставим на карту собственную жизнь. В противном случае — если нашей жизни угрожает опасность — наша помощь теряет обязательный характер. Такая большая жертва отменяет обязанность спасать другого человека.

По всей видимости, некоторое влияние на нашу строгую нравственную обязанность оказывает и отношение между нашей жертвой и рангом объективного блага. Если мы рискуем лишь простудиться или потерять определенную денежную сумму, то наша обязанность, бесспорно, сохраняется. С другой стороны, никакая жертва, как бы она ни была велика, не избавит нас от обязанности воздерживаться от совершения нравственного зла. Если от нас требуют сделать что-либо безнравственное (например, убить человека), то мы обязаны отказать, несмотря на любые угрозы в наш адрес. Лучше умереть, чем совершить что-то порочное. Здесь большая жертва уже не противопоставляется сохранению объективного блага — она является противовесом нравственно дурному поступку. Однако очевидно, что никакое объективное зло для нас не может перевесить нравственного зла, заключающегося в оскорблении Бога. Здесь у нас две возможности: либо сохранить объективное благо и оскорбить Бога, либо пожертвовать им и не совершить богопротивного. Ясно, что в любом случае лучше не оскорблять Бога*.

Здесь будет достаточно этих замечаний, не претендующих на то, чтобы разрешить эту сложную проблему. Мы должны вернуться к нашей подлинной теме: является ли нравственно обязательным выбирать из нравственно обязательных благ более высокое по рангу?

Нам следует здесь четко отличать конкретные ситуации, в которых определенные нравственно значимые блага

* Само собой разумеется, что нашим высшим благом всегда является гармония с Богом. Ложное утверждение: «Я лучше пожертвую своим вечным благом, чем допущу богоухульство» — по сути своей противоречиво, так как отказываться от вечного блага как раз и значит оскорбить Бога и окончательно отвернуться от Него.

требуют действий с нашей стороны, от тех ситуаций, которые не призывают нас к этому. Нравственно значимые блага не требуют поминутно нашего вмешательства. Многие жизненные ситуации дают возможность обращаться к благам, которые либо имеют нравственно нерелевантную ценность, либо являются законными удовольствиями. Установка святого, дающего обет всегда предпочитать объективно более совершенное, очевидно касается не только тех случаев, когда выбора требуют объективно нравственно значимые блага, но также и так называемых нейтральных ситуаций. Например, человек ест то, что ему очень нравится. Возможно, он спрашивает себя, не лучше ли не есть этого. Это решение совершенно не связано с нравственно значимым благом, требующим адекватного ответа. Можно принести бесчисленные жертвы, даже если речь совсем не идет о реализации какого-нибудь объективного нравственно значимого блага. Во всех этих случаях вообще не стоит вопрос о предпочтении более высокого объективного блага какому-нибудь другому. Альтернатива здесь следующая: с одной стороны, нравственно дозволенная установка, деятельность или удовольствие от какого-нибудь объективного блага для нас; с другой стороны — похвальная жертва.

Ошибочно и ригористическое положение о том, что мы *обязаны* отдавать предпочтение более совершенной установке в любой конкретной ситуации, т. е. даже в такой, когда никакая нравственно значимая ценность объективно не требует нашего вмешательства, не требует от нас взять на себя инициативу в выборе более высокого блага. Это различие имеет огромное значение для нашей проблемы. Сравним опять две различные ситуации. В первой ситуации мы видим, что человеку угрожает большая опасность, и понимаем, что наше вмешательство могло бы спасти его. Мы ясно слышим призыв Бога ответить на это высокое нравственно значимое благо и действовать. Во втором случае мы читаем роман, и нам неожиданно приходит в голову, что сейчас лучше помолиться, чем читать этот роман. В первом случае нашего вмешательства требует объективно нравственно значимое благо,

во втором — мы предпочитаем более совершенное менее совершенному исключительно по собственной инициативе.

В первом случае речь может идти о многих, требующих нашего вмешательства, нравственно значимых благах, или об одном-единственном. Например, может случиться так, что перед тем, как я увидел, что какому-то человеку угрожает нравственная опасность, я уже пообещал явиться на важное собрание, настоятельно требующее моего присутствия. Таким образом, я вынужден выбирать между этими двумя нравственно значимыми благами. Я, конечно, должен буду выяснить, какое из них более высокое, и затем сопоставить неотложность этих двух дел. Совершенно неправильно полагать, что перед лицом различных нравственно значимых и обязательных благ — при прочих равных условиях — мы не обязаны выбрать более высокое. Но эта обязанность не имеет ничего общего с ригоризмом. Если речь идет об одном благе, то альтернатива такая: либо помочь человеку, нравственность которого находится в опасности, либо не помочь. Мы должны понимать, что в подобных случаях не происходит выбора между двумя возможностями, одна из которых — это нечто нравственно допустимое или даже хорошее, а вторая — нечто еще более совершенное. В действительности альтернатива следующая: либо пренебречь драматическим требованием извне поставленной перед нами ценности, либо выполнить его. Первая возможность — это нечто нравственно негативное, а не нейтральное, вторая — нечто нравственно хорошее. Само собой разумеется, мы обязаны не совершать зла и делать добро.

Как мы видели ранее, моя обязанность действовать отменяется только тогда, когда связанная с этим жертва переходит определенные границы. В таких случаях поступок был бы весьма благородным делом, но отказ от него не являлся бы чем-то нравственно дурным. Поэтому опять-таки не замечать того, что жертва превосходит требуемое, значит проявлять ригоризм. Но главная ошибка ригоризма связана не с теми ситуациями, в которых наших действий властно требует нравственно значимое благо. Она, скорее, заключается в желании сделать обязательным наше пред-

почтение более благородного в нравственном отношении варианта, более благородного поведения. Эта главная установка ригоризма требует, чтобы человек по собственной инициативе, вне зависимости от любого обращенного к нам требования нравственно значимой ценности, всегда стремился к нравственно более благородному. Тем самым исключались бы — и именно в результате нравственной обязанности — любые лишь дозволенные действия.

Теперь мы видим, почему необходимо было отделить выбор между нравственными ценностями установок от выбора между нравственно значимыми ценностями объектов. Если данная установка нравственно допустима, то мы не обязаны отказываться от нее в пользу какой-нибудь нравственно хорошей установки. И в еще меньшей степени мы обязаны предпочитать более высокую в нравственном отношении установку. Это относится к той ситуации, когда возможны разные нравственно хорошие установки.

Если же происходит выбор между различными нравственно обязательными благами, требующими от нас действий, то уже не стоит вопроса о том, должны ли мы предпочесть дозволенное или нравственное благо, либо даже выбрать самое хорошее в нравственном отношении. Вопрос, напротив, заключается в том, что означает в нравственном смысле предпочтение более низкой ценности и тем самым отказ от более высокой. Если все обстоятельства одинаковы и одно из благ не требует большей жертвы, то в этом случае предпочтение меньшей ценности несомненно нравственно предосудительно. Если мы рассматриваем подобную ситуацию с точки зрения чистого ценностного ответа, которого она требует, то вопрос о предпочтении более низкого блага вообще не может возникать. Отдать предпочтение менее значительному благу можно лишь тогда, когда, помимо ценностного ответа, имеются другие мотивы. Если эти мотивы связаны с жертвой, с потерей или опасностью потери высоких объективных благ для человека, то выбор менее значительного блага нравственно допустим. Если же мотивы связаны с чисто субъективным удовольствием или

даже с гордыней и чувственностью, то предпочтение более низкого блага представляет собой типичный пример нравственно дурного поведения.

Итак, мы видим: общий принцип, согласно которому мы должны предпочитать более высокое нравственно значимое благо во всех ситуациях, властно требующих в обязательном порядке действий с нашей стороны, действителен даже в смысле подлинной обязанности. Но, очевидно, эту обязанность могут отменить все вышеуказанные ограничения. Положение о том, что мы якобы всегда обязаны выбирать лучшее, более совершенное, *несостоятельно* и является чистым ригоризмом. Несмотря на то, что мы не только обязаны реализовывать в себе общее желание быть нравственным, но от нас требуется стремление к нравственному совершенству, мы, тем не менее, не обязаны менять эти менее совершенные или просто дозволенные установки и поведение на самые совершенные. Ведь мы имеем здесь дело с поступками, нравственный характер которых четко очерчен и бесспорен, и мы делаем выбор между нравственно позволительным и нравственно хорошим или между хорошим и лучшим.

Этого достаточно, чтобы понять, почему принцип предпочтения более высокой ценности в наших ответах и поступках — который подчеркивал бл. Августин в своем учении об *ordo amoris* — не содержит в себе ничего ригористического. Его только следует рассматривать в его отношении к ценностям на стороне объекта и в контексте модифицирующих и накладывающих ограничения обстоятельств.

Глава двадцать девятая

РОЛЬ ОБЪЕКТИВНОГО БЛАГА ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА

Как мы установили, ответ, мотивированный лишь субъективным удовольствием, не может иметь нравственной ценности в полном смысле слова. Нравственно хорошие акты всегда являются ценностными ответами, хотя не все ценностные ответы специфически нравственны.

Теперь нам необходимо исследовать нравственный характер ответов, мотивированных тем типом значимости, который мы называли объективным благом для человека. Подробный анализ этой очень важной проблемы выходит за рамки данной работы. Здесь будет достаточно обрисовать ее. Вначале мы займемся ответами или поступками, связанными с объективным благом для нас самих, а затем весьма отличающимися друг от друга ситуациями, в которых наш ответ или действия мотивируются объективным благом для другого человека.

Мы видели выше, что существует очень широкий спектр разнохарактерных объективных благ, и установили следующие их главные виды.

Первым фундаментальным типом объективного блага для человека является обладание достоинствами. Быть умным, нравственным или очаровательным — все это объективно направлено на наше благо. Это само по себе благодеяние, благословенный дар нам. Однако ранг этих

объективных благ может быть очень различным — от высшего объективного блага для нас, подобия Божьего, до привлекательной внешности. Нас не интересуют эти большие ранговые различия. Мы должны исследовать формальные разные категории объективного блага для человека.

Вторым типом является обладание теми благами, которые благодаря своей ценности могут служить источником истинного счастья. Здесь мы снова видим громадную градацию, кульминирующую в вечном единении с Богом, т. е. в блаженстве и охватывающую любовное единение с людьми, обладание истиной, наслаждение от жизни в прекрасной стране и т. д.

К третьей категории относятся необходимые для нашего существования вещи: пропитание, крыша над головой и пр., т. е. в первую очередь насущные, элементарные блага и во вторую — полезные блага. Они не приносят нам счастья, но по большей части совершенно необходимы для нашего нормального земного существования, и их отсутствие не только является источником неудобств, но и приводит к жесточайшим страданиям. Полезные вещи как таковые хотя и не делают нас счастливыми, однако облегчают нам жизнь и даже могут косвенно служить в качестве средств достижения благ второй категории. Например, автомобиль помогает нам лучше познакомиться с какой-нибудь прекрасной страной.

Для благ третьей категории характерным является то, что они не могут принести нам той радости, которую приносит обладание благами — носителями ценности. Они являются объективными благами потому, что жизненно необходимы нам и имеют непосредственное отношение к нашему существованию, — не благодаря своей ценности, а в силу своей насущности, в качестве ли жизненных удобств, косвенно ли, помогая спокойней и легче достичь благ, приносящих подлинное счастье. Здесь не идет речь о ценностной иерархии; данная градация скорее связана с элементарной необходимостью этих благ и начинается с насущного хлеба и вещей, поддерживающих наше физическое существование.

В-четвертых, объективными благами для человека являются просто приятные вещи, если они апеллируют к легитимному центру в нас. Их наличие свидетельствует о Божьей милости. Любой любящий стремится сделать любимому человеку приятное — сюда относится и вкусная пища, и удобное кресло и т. д. Эти вещи представляют собой объективные блага для человека благодаря своему объективно приятному характеру, коренящемуся в их легитимной привлекательности.

Благодарность

Нравственный характер ответа, мотивированного объективным благом, бесспорно сильно различается в зависимости от того, о каком из этих четырех указанных типов значимости идет речь. Прежде чем заняться этими нравственными различиями, следует отметить еще одну вещь. Нравственная роль объективного блага для человека совершенно различна в зависимости от того, имеем ли мы дело с желанием обладать им или с нашей благодарностью за то, что оно дано нам.

Благодарность является одной из фундаментальных нравственно благородных установок и носителем высокой нравственной ценности. Неблагодарность же — это нечто в нравственном отношении особенно низменное. Кроме того, благодарность представляет собой типичный ответ на объективное благо для человека. Таким образом, это ответ, который, с одной стороны, нравственно хорош и благороден, а с другой стороны, имеет своим непосредственным и специфическим объектом объективное благо для человека.

Объект благодарности требует не только необходимого ценностного ответа на милость Бога или человека. Мы отвечаем на нее также и тогда, когда благодарим Бога за то, что Он сделал для других людей. Становясь свидетелями чудесного исцеления в Лурде, мы также можем быть

взволнованы бесконечным Божиим милосердием. Но благодарность специфически связана с объективным благом для нас, будь то благо собственно для нас или для любимого человека, с которым мы столь солидарны, что оказанная ему милость является благодеянием для нас самих. Легко видеть, что благодарность является чем-то обязательным, что великодушный дар делает нас должником дарителя и требует особой благодарности.

Дальнейшее обсуждение сущности благодарности мы продолжим в нашей следующей работе. Тем не менее мы хотим здесь подчеркнуть: если объективные блага посланы нам Богом или в результате посредничества человека, то в них заключен нравственно значимый призыв к отданию им должного с нашей стороны и к ответу благодарности дарителю. И это не только потому, что эти блага имеют ценность, но и потому, что они являются объективными благами для нас.

Очевидно, ценностный ответ на великодушные дарителя является необходимой и фундаментальной частью, обуславливающей нравственную ценность благодарности. То же самое относится и к признанию зависимости от дарителя и к элементу смирения, связанного с этим. С другой стороны — и это особенно важно в нашем контексте — благодарность включает в себе ответ на объективное благо для нас: он специфически нравствен и даже обязателен, независимо от того, является ценность объективного блага нравственно значимой или нет.

Переходя теперь к упомянутым нравственным различиям, вызванным различием в типе соответствующего объективного блага, мы должны постоянно разделять два вопроса: каков нравственный характер стремления к объективному благу для нас и какова нравственная ценность благодарности за обладание им?

Ценности как объективные блага для человека

В отношении первой категории объективных благ мы должны констатировать, что желание обладать нравственными достоинствами прежде всего и по своей сути является ценностным ответом и только во вторую очередь — ответом на объективное благо для человека. Как мы видели в нашем анализе постижения нравственной значимости и нашей мотивированности ею, это желание, подобно сознательной воле, направленной на наше нравственное совершенство, всегда является чистым ценностным ответом. Глубочайшей сущностью этого объективного блага для человека является то, что его невозможно отделить от связанного с ним ценностного ответа, в конечном счете — от ответа Богу. Даже если кто-то рассматривал бы это благо как простое средство достижения блаженства — что трудно себе представить, — то и тогда такой человек не мог бы отказаться от ценностного ответа, поскольку истинная сущность блаженства как вечного любовного единения с Богом включает в себя как любовь к Богу, так и страстное желание приобщиться к его бесконечной доброте. Стремление к этому объективному благу для нас является не обязанностью — оно имеет высшую нравственную ценность, с необходимостью и прежде всего являясь чистым ценностным ответом.

Весьма различно нравственное значение стремления к обладанию другими достоинствами, например интеллектуальными, физическими или эстетическими. Это стремление само по себе не является носителем нравственной ценности, хотя и похвально. Оно может иметь побочную нравственную ценность, если мы стремимся пустить в «оборот» свои таланты (Лк. 19, 12—28) согласно воле Божьей. Мы не принимаем здесь во внимание опасность честолюбивого стремления к обладанию такими достоинствами. Позднее мы будем говорить об интересе к ценностям, продиктованном нашей гордыней. Но здесь мы должны подчеркнуть, что желание обладать такими достоинствами само по себе ней-

трально *, если мы можем обрести их сами и если это желание не завладело нами настолько, что отвлекло нас от ценностного ответа и главного стремления к *ipsum necessarium* — единственно необходимому.

Напротив, наш интерес к вненравственным ценностям должен носить характер задачи, которую мы хотим выполнить. Кто-то, например, желает, чтобы ему удался исследовательский проект, кто-то хочет стать актером, кто-то хочет создать настоящее произведение искусства. Все это является плодами дарований и способностей. Если такой интерес чист и свободен от тщеславия, он становится прежде всего ценностным ответом на истину, которой служит исследовательская работа, или на художественную ценность как таковую. Другими словами, здесь идет речь просто о естественном интересе к работе — или же он связан с объективным благом для нас, которое влечет за собой какая-нибудь успешная благородная профессиональная деятельность.

Может возникнуть вопрос, должен ли человек молиться о таких благах, как глубокий ум, физическая красота, привлекательность и т. д. В любом случае, все это может быть лишь дозволенным, но никак не специфически нравственно хорошим, за исключением ценности молитвы как таковой. Однако нравственный аспект полностью меняется, как только мы переходим от нашего желания или воли к благодарности за объективные блага, такие, как ум, жизненные силы и привлекательность.

Разумеется, наши собственные достоинства не могут быть предметом нашего интереса. Угроза гордыни и тщеславия столь велика, что опасно любое сосредоточение на собственных совершенствах. Что касается нравственных

* Необходимо еще раз подчеркнуть: говоря о «нравственно нейтральном», мы имеем в виду, что такие акты сами по себе не придают нам нравственного достоинства. В более широком смысле любая человеческая позиция, не являющаяся нравственно дурной, причастна к нравственному добру принципиальной установки личности. Мы уже неоднократно отмечали, что это «вторичное» нравственное добро не может быть нашей темой при изучении корней нравственного блага.

достоинств, то смирение заставляет нас набрасывать на них покров, постоянно скрывающий их от нас. Однако осознание других собственных достоинств не является нравственно незаконным. Мы не можем требовать от одаренного человека, чтобы он чувствовал себя абсолютно бездарным. Благодаря определенному переживанию своих возможностей он осознает полученные им дарования, и в этом его нельзя упрекать. Конечно, он всегда должен ощущать себя как недостойного слугу, не соответствующего масштабу возложенной на него задачи. Тем не менее он обязан отвечать глубокой благодарностью за этот дар, зная, что он ниспослан ему без заслуг с его стороны. Мы не можем требовать и от физически красивого человека, чтобы он чувствовал себя безобразным, и не можем его упрекать, если он благодарен за этот дар. Ответ благодарности Богу за то, что человек получил все эти объективные блага, является даже нравственно хорошей установкой.

Обладание объективными благами

О втором типе объективных благ для человека и обладании ими можно сказать следующее: любая заинтересованность в том, чтобы иметь их или объективное благо, являющееся выражением обладания ими, включает в себя ценностный ответ на соответствующее благо или предполагает его. Желанию жить в прекрасной стране предшествует ценностный ответ на эту красоту, интересу к драгоценному благу дружбы — ценностный ответ любви на индивидуальность нашего друга.

Если данное благо имеет нравственно значимую ценность, то соответствующий ценностный ответ нравствен; в противном случае он похвален или благороден, но не в узком нравственном смысле. Если речь идет о желании обладать этими благами, о нашем стремлении к более тесному контакту с ними (и мы видим в них объективные блага для нас), то ответ онтологически правилен и никак не является

нравственно негативным. Он даже приобщается к ценности лежащего в основе ценностного ответа, поскольку он органически вырастает из последнего. Неверно видеть в таком желании нечто эгоистическое. Мы с полным правом можем считать своекорыстной жажду эгоцентрического счастья, но никак не благородное стремление к более глубокому единству с благом — носителем ценности. Благородные желания настолько органично вытекают из ценностного ответа, что любовь, в которой отсутствует *intentio unionis*, это стремление к соединению с любимым человеком, является чем-то неполноценным. Если соответствующая ценность не является нравственно значимой и если наш ответ на нее благороден, однако еще не хорош в нравственном смысле, то желание обладать ею приобщается к этому благородству. Если же ценности объекта нравственно значимы, а любовь к ним нравственна, то нравственно и желание к единению и обладанию ими.

Перед лицом абсолютного блага, самого Бога, любовь к которому обязательна и является средоточием и источником всего нашего нравственного добра, нравственную ценность имеет и стремление к приносящему нам блаженство созерцанию Божества. Оно также нравственно обязательно. Но если не принимать во внимание этот исключительный случай, мы должны заметить, что, хотя желание обладать благом с необходимостью и органично вытекает из ценностного ответа, волевое стремление к обладанию им не обязательно нравственно. Оно даже может быть нравственно незаконным или по крайней мере менее совершенным, чем отказ от обладания им.

В то время как обладание высшим благом имеет такой характер, что разногласие по поводу его между нами и другими людьми по существу невозможно, во всех остальных случаях могут возникать противоречия между нашим наслаждением благом и чужим наслаждением этим же благом (бл. Августин замечательно показывает, что это высшее благо до такой степени является общим, что наслаждение им не только не исключает наслаждения им со

стороны другого человека, но и вообще становится невозможным, если на него претендуют как на свое исключительное право; такое желание отстранило бы нас от общения с Богом). Мы имеем здесь в виду не только те случаи, когда благо может принадлежать только одному человеку — по крайней мере в специфическом смысле собственности, — как, например, в любовной общности или браке. Однако сущность этого типа единства покоится на столь уникальных предпосылках, на взаимной любви, что здесь исключен любой конфликт с другим человеком, который бы захотел вынудить нас отказаться ради него от нашего права. Вопрос об эгоизме здесь не стоит. Но такое желание может быть нравственно недопустимым, например когда любимый человек связан узами брака. Всегда предосудительно желание лишить другого человека блага, которое он уже имеет, чтобы присвоить его себе.

Поэтому, если мы хотим присвоить себе благо — носитель ценности, то, во-первых, может возникнуть нравственно значимое препятствие, которое сделало бы подобный волевой акт нравственно плохим. Во-вторых, даже если никто другой не владеет этим благом, мы должны убедиться в том, что, наслаждаясь им, мы не лишили наслаждения этим благом другого человека. Естественным образом предполагается как само собой разумеющаяся внутренняя возможность нашего отказа от этого блага. Конфликт может возникнуть, даже если это благо как таковое не является сугубо индивидуальным, например красота симфонии или ландшафта. Купив последний билет на концерт, я тем самым лишаю возможности пойти на него своего друга. Или, например, если я расходую находящиеся в моем распоряжении деньги на путешествие в красивую страну, то я уже не могу предоставить возможность совершить это же путешествие своему бедному знакомому. Не лучше ли в нравственном отношении позволить поехать ему и отказаться от собственной радости? Лучшая с нравственной точки зрения позиция, несомненно, зависит от многих обстоятельств. Очень важно понимать, что в этих случаях

может возникнуть проблема эгоизма, которая не имеет места в сфере чистых ценностных ответов.

Нравственная значимость опять-таки радикально меняется, когда имеет место не желание присвоить себе благо, а благодарность за обладание им. Как уже говорилось, стремление к этому типу объективных благ не обязательно, за исключением абсолютного блага для нас. Напротив, благодарность за обладание им обязательна.

В сфере объективных благ этого второго типа раскрывается подлинное значение благодарности. Чем больше человек способен оценить не только значимость блага, но и дар, который он получает вместе с обладанием этим благом, тем выше он нравственно. Достаточно вспомнить о том, какую роль играет благодарность в жизни святых, например Франциска Ассизского, чтобы понять ее основополагающую функцию в этой сфере благ.

Элементарные и полезные блага

Теперь мы переходим к третьей группе — к элементарным и полезным благам для человека. Заинтересованность в элементарных благах, желание есть, спать и т. д., забота о жизненно необходимом, о хлебе насущном, все это, очевидно, онтологически хорошо, однако в нравственном отношении само по себе нейтрально. Мы не можем считать нравственным человека лишь за то, что он ест, спит или стремится заработать деньги себе на пропитание. Это такое поведение, которое само по себе не имеет нравственных достоинств или недостатков. Видеть в стремлении к этим благам что-то эгоистическое так же нелепо, как и приписывать ему специфически нравственную ценность.

Однако пренебрежение к этим элементарным благам может иметь нравственно негативный характер. Я не имею в виду какой-то особенный негативный мотив, как, например, отказ из лени зарабатывать себе на прожиточный

минимум или в целях самоубийства отказываться от пищи и сна. Я имею в виду людей, не заботящихся о своем здоровье и пренебрегающих полноценным питанием, возможно по причине отсутствия аппетита, или о тех, кто из-за напряженной работы мало спит. Это не является нравственно нейтральным. Человеку не только свойственно естественное стремление обеспечить себя этими необходимыми благами, но он также обязан воздерживаться от вещей, угрожающих его здоровью, если, конечно, какая-нибудь высокая ценность не заставляет его делать обратного. Так как человек не является собственным господином, а получил в качестве подарка от Бога свое существование, жизнь и здоровье и призван воспользоваться ими согласно Божьей воле, ему не позволено пренебрегать или распоряжаться ими по собственному произволу.

Короче говоря, если человек заботится об этих элементарных благах, естественным образом приспособляясь к необходимому и неизбежному, то его поведение разумно, но само по себе не нравственно. Если же он пренебрегает элементарными благами настолько, что это вредит его здоровью, то его поведение нравственно негативно, при условии, что это пренебрежение не является следствием ценностного ответа на Божью волю.

У святого же даже этот насущный интерес к элементарным благам имеет нравственно позитивный характер. Он интересуется ими не просто потому, что они естественны и необходимы, но и видит в них ниспосланные Богом дары, которыми он должен правильно воспользоваться, потому что они доверены ему как простому распорядителю. Он будет есть потому, что знает, что это необходимо для сохранения высокого блага, подвергать опасности которое он не вправе. Здесь идет речь не о сознательном самосохранении, которое является естественным и правильным, но нравственно нейтральным, а о сознательном ответе на благо, которое принадлежит Богу и которым человек владеет не в качестве полновластного хозяина, а в качестве ответственного перед Богом распорядителя. Это отношение к элементарным

благам выражено в словах молитвы «Отче наш»: «Хлеб наш насущный даждь нам днесь».

Мы опять видим большое различие между стремлением к благам и благодарностью за обладание ими. В этом, как и в предыдущих случаях, благодарность всегда является носителем высоких нравственных достоинств. Она всегда должна преобладать над стремлением к благам.

Обыкновенный человек не чувствует никакой особенной благодарности за обладание этими элементарными благами. Он стремится к ним потому, что без них не обойтись, и воспринимает их как нечто нормальное и естественное. К ним относятся как к драгоценным милостям Божиим только в минуты нужды и опасности (например, во время голода, в пустыне и т. д.). Когда мы получаем их, находясь в таком положении, в нашем сердце пробуждается глубокая благодарность.

Правильное отношение к этим благам выражено в литургии, например в молитвах до и после евхаристии. Ничто не является само собой разумеющимся, ничто не должно восприниматься как должное. Мы обязаны принимать любое благо — независимо от того, достигли мы его нашими стараниями или без содействия с нашей стороны — с глубокой благодарностью как незаслуженный дар, как выражение бесконечного Божественного милосердия.

Наш интерес к полезным благам нравственно допустим и нейтрален, если только он не отвлекает нас от внутреннего значимого. Если они служат средством достижения какой-нибудь нравственно значимой ценности, то заинтересованность в обладании ими приобретает нравственную ценность. Как мы уже видели, средства достижения нравственно значимого блага имеют вторичную нравственно значимую ценность. Поэтому интерес к ним нравственно похвален. И в этом случае благодарность за них представляет собой нечто хорошее в нравственном отношении.

Наконец, о вещах, которые являются объективными благами для человека благодаря их законно приятным качествам, можно сказать, что обычно они удовлетворяют

наши субъективные желания. Например, мы видим соблазнительное блюдо и хотим его отведать. Наше желание обладать этим благом мотивировано удовольствием, которое оно может доставить нам. Мы хотим его попробовать потому, что оно вкусно. Как правило, дарственный характер таких благ, их объективная «дружественность» как выражение милости Божьей не играет никакой роли. Стремление к приятному мотивировано — по крайней мере в нашем падшем состоянии — удовольствием, а не его характером как объективного блага для нас.

Это стремление нравственно позволительно и нейтрально, если оно не заставляет нас пренебречь ценностью. Дабы оно было нейтральным, необходима даже ярко выраженная установка *religio*, установка нашего благоговейного подчинения Богу и миру ценностей. Однако в данных рамках наш интерес к достижению этих объективных благ нравственно нейтрален, а не негативен.

Однако святой не стремится к подобным благам. Он совершенно не старается получить их для себя. Тем не менее он с благодарностью примет их, если они будут даны ему без стараний с его стороны, — конечно, лишь в том случае, когда соображения аскезы не заставляют его отказаться от них. Только святой понимает их характер как объективных благ для человека и поэтому с благодарностью отвечает на милость Божью, проявляющуюся в них.

Этого краткого резюме достаточно, чтобы понять роль данной категории значимости — в той мере, в какой она касается нас — в рамках нравственности. Обращаясь к объективным благам для других людей, мы видим совершенно иную ситуацию.

Объективные блага для других

Фундаментальный ценностный ответ любви, относящийся к ценности человеческой личности как образа Божьего,

включает в себя, очевидно, интерес ко всем объективным благам для другого человека. Любовь с необходимостью стремится одарить любимого человека объективными благами. Нет необходимости еще раз в этой связи обсуждать все различные категории объективных благ. Именно тот факт, что истинная любовь включает в себе живое желание осыпать любимого всевозможными благами, говорит о совершенно новой нравственной значимости, свойственной интересу к объективным благам для другого человека. Здесь, в сфере объективных благ, проявляется это таинственное нравственное различие между обращенностью к себе самому и к ближнему. Это различие выражается в таких словах, как «корыстный», «эгоистичный» и «самоотверженный». В сфере чистых ценностных ответов нет места этому различию. Наше стремление к собственному совершенству по своему нравственному благородству нисколько не отличается от желания нравственного совершенства другому человеку. То же самое относится к блаженству.

Что касается всех остальных типов объективного блага, то стремление к нашим собственным благам имеет совершенно иное нравственное значение по сравнению со стремлением к благам других людей. Желание иметь эти блага для самих себя как таковое не имеет нравственной ценности, хотя благодарность за обладание ими всегда имеет нравственную ценность. В противоположность этому, стремление к объективному благу *для других* всегда нравственно, поскольку такая установка коренится в фундаментальном ценностном ответе любви. Поэтому заинтересованность в объективных благах для наших ближних играет решающую роль в нравственности, и многие нравственные акты направлены на объективное благо для других людей. Отсутствие интереса к этим благам для других нравственно негативно, и еще негативней — причинение другому человеку объективного зла.

Однако мы должны понимать, что заинтересованность в объективном благе ближнего тесно связана с любовью и является необходимым выражением *intentio benevolentiae*, одного из основных элементов любви. Любовь — это не

только ценностный ответ *par excellence*, но ей свойственно и собственное сущностное добро. Поэтому не удивительно, что интерес к объективным благам для других людей является источником высоких нравственных достоинств.

Поэтому наше отношение к другим людям будет еще совершенней, если мы не только будем рассматривать объективные блага для них в свете ценности этих благ, но и видеть их благотворное влияние на этих людей. Некоторые люди из-за своих религиозных воззрений вовсе не задаются вопросом о том, является ли нечто источником счастья или удовольствия для другого. Им кажется важным лишь то, прославляет ли другой человек своим поведением Бога и не испытывает ли он недостатка в том, что служит его вечному спасению. Если обладание такими благами не имеет ощутимой связи с вечным спасением другого, то они не считают нужным заботиться о них. Позиция таких людей менее совершенна, чем позиция человека, интересующегося всеми объективными благами для другого. Ибо эта последняя основана на любви, которая представляет собой сердцевину и венец всего нравственного добра. Благодаря ей Бог прославляется больше, чем благодаря всему остальному.

Совершенная любовь к Богу органично приводит к любви к ближнему. Она подразумевает приобщение к бесконечной любви Бога к человеку. Поэтому истинно любящий Бога относится к ближнему с тем преизбытком тепла и преданности, о котором мы читаем в посланиях св. Павла и который потрясающе был явлен в первом чуде нашего Господа в Кане.

IV. КОРНИ НРАВСТВЕННОГО ЗЛА

Глава тридцатая

ПРОБЛЕМА НРАВСТВЕННОГО ЗЛА

Мы видели: чтобы быть нравственным, поступок должен контролироваться или управляться волевым ответом на благо с нравственно релевантной ценностью. Если воление, управляющее поступком, является ценностным ответом на благо с нерелевантной ценностью, этот поступок имеет ценность, но не нравственную. Если воля мотивирована каким-то законным субъективным удовольствием, то поступок как таковой не вызывает нравственных опасений. Если же в погоне за субъективным удовольствием человек забывает о нравственно значимом благе, пренебрегает им, противоречит ему или уничтожает его, то в этом случае данное поведение нравственно предосудительно.

Предположим, человек хочет иметь автомобиль. Если он покупает его и при этом в состоянии продолжать выполнять определенные обязанности, то его поступок нравственно нейтрален. Если же он угоняет автомобиль, то его поступок безнравствен. Желание иметь автомобиль не является безнравственным. Безнравственно пренебрежение нравственным достоинством личности и ее правами ради удовлетворения этого желания.

Возьмем другой пример. Человек хочет преуспеть в своей профессиональной деятельности. Само по себе это законное, нравственно безупречное стремление. Любые действия, ведущие к этой цели, будут до тех пор безупречны, пока они не противоречат нравственно значимым ценностям. Если же человек начинает плести интриги, чтобы устранить своего конкурента, то он поступает аморально. Таким образом, нам представляется, что источник нравственной недостойности поступка заключается в пренебрежении или игнорировании нравственно значимой ценности, либо в уничтожении нравственно релевантного блага, на которое человек идет, чтобы достичь желаемого. Если же это так, то тогда спрашивается, как возможно то, что человек игнорирует и преступает требование нравственно значимого блага для того, чтобы получить субъективное удовольствие. Нравственно безупречное стремление к благу, приносящему субъективное удовольствие, совершенно не объясняет равнодушия к нравственно значимой ценности.

Вор-профессионал может быть слеп к ценности справедливости и не понимать того, что он оскорбляет человеческое достоинство, игнорируя права другого человека. Но даже когда речь идет о подобной слепоте к ценностям, наш вопрос лишь откладывается, поскольку мы должны поинтересоваться причинами этой слепоты. Как мы видели ранее, невосприимчивость к нравственным ценностям нельзя сводить к недостатку природных дарований. Она обусловлена позицией, за которую мы несем ответственность. Следовательно, остается непонятным до конца, каким образом законное стремление к субъективному удовольствию может привести к игнорированию или даже уничтожению нравственно значимого блага — независимо от вопроса о том, заключается ли в нравственно дурной позиции невосприимчивость к нравственным ценностям. В связи с этим возникают следующие важные вопросы: какова причина слепоты к ценностям? почему мы игнорируем нравственно значимые ценности, даже если у нас нет этого недостатка?

Ставя эти вопросы, мы, однако, не собираемся заниматься метафизической проблемой возникновения нравст-

венного зла. Она не только выходит за рамки настоящей книги, но и является великой тайной, которую никогда не исчерпает человеческий разум. Наши вопросы относятся к источникам нравственного зла в человеке — так, как они даны в нашем опыте. Они становятся еще настоятельней, если мы осознаем, что основой нравственно дурного поступка не всегда является случайный отказ от нравственно значимых благ, мешающих получению субъективного удовольствия. Существуют также нравственно дурные поступки, безнравственность которых заключается уже в лежащем в их основе желании. Это относится к порочным действиям, когда явно желают нравственно значимого зла, а также к убийству из ненависти и мести. Мстящий человек хочет убить своего врага не потому, что не может иным способом достичь субъективного блага. Это случай разбойного убийства. При убийстве врага нравственно значимое зло (умерщвление) и желаемое благо (удовлетворение чувства мести) не связаны между собой как средство и цель; речь не идет о всего лишь случайной связи. Здесь желаемый объект, приносящий субъективное удовлетворение, *никогда* не может быть законен в противоположность воровству, когда стремление что-либо иметь как *такое* нравственно нейтрально. Субъективно удовлетворяет мстящего именно уничтожение нравственно значимого блага. Это желание уже как *такое* безнравственно, и нравственно значимое зло не только принимается, но и настойчиво желается. Проявляющийся во всех таких поступках тип нравственного зла не может быть сведен к игнорированию или отказу от нравственно релевантных благ, к которому человек прибегает как к средству, поскольку не видит иного пути достижения данной нравственно нейтральной цели. Наличие такого зла вынуждает нас заново взглянуть на источники нравственно плохого в человеке, проявляющиеся в порочном желании, для которого недостойный объект особенно притягателен. Эта испорченность еще более неприкрыто проявляется в нравственно дурных эмоциональных ответах, таких, как зависть, злорадование, ненависть. Существенная нравственная недостойность, воплощенная в этих установках, столь

же бесспорна, как и заключающаяся в их качестве сущностная антитеза любви. То же самое касается таких пороков, как развращенность, жадность, корыстолюбие, бессердечность. Здесь во всем своем ужасе открывается *mysterium iniquitatis* (тайна ненависти).

В нашем предшествующем анализе мы уже упоминали о том, что корень нравственного зла — это гордыня и чувственность. Мы увидели также, что они антагонистичны благоговейному, любящему, ценностноответному центру в нас. Теперь необходимо систематически исследовать сущность гордыни и чувственности и их роль как источников нравственного зла.

Глава тридцать первая

ЦЕНТРЫ ПРАВСТВЕННОСТИ И БЕЗПРАВСТВЕННОСТИ

Мы уже исследовали различные типы исключительности в сфере ценностей (гл. 11). Они варьируют от комплиментарной полярности до строгой антитетической противоположности. В сфере человеческих актов также обнаруживаются различные фундаментальные типы исключительности.

Типы исключительности в человеческих актах

Во-первых, некоторые акты являются взаимоисключающими в том смысле, что они не могут быть одновременно осуществлены в силу ограниченности человеческой природы. Это, например, относится к невозможности сосредоточиться сразу на двух полностью противоположных темах. Мы не можем одновременно думать о двух разных вещах, мы не можем одновременно отвечать на два вопроса. Этот тип исключительности совершенно формален и коренится в человеческой ограниченности. Он не связан ни с какой антитезой, ни с какой полярностью между двумя актами, установками или поступками, которые не могут быть одно-

временно осуществлены. Это ограничение можно назвать структурным.

Во-вторых, существуют установки, которые исключают друг друга в более глубоком смысле. Например, наша влюбленность в какого-нибудь человека исключает такую же одновременную любовь с нашей стороны к другому человеку. Свойственная этому типу любви тотальность преданности делает невозможным ее одновременную направленность на другого человека. Причины этого заключены в сущности и смысле любви. Эту исключительность можно назвать настоящей уникальностью.

Третий тип определяется противоречивым характером внутреннего слова двух ответов. Очевидно, невозможно одновременно ответить на одно и то же отрицательно и утвердительно. Точно так же невозможно в один и тот же момент возмущаться и восхищаться одним и тем же, уважать и презирать одного и того же человека. Такая исключительность происходит из связи нашего ответа с данным предметом. Она свойственна позитивным и негативным установкам, «да» и «нет». Поэтому мы можем назвать ее *логической* исключительностью, при условии, что термин «логическая» понимается в широком смысле.

Кроме того, существует еще одна, совершенно иная исключительность человеческих актов, когда эти последние относятся не к одному и тому же, а к разным объектам. Человек не может кого-то ненавидеть и одновременно совершать акт подлинной доброты или христианской любви к ближнему. Точно так же человек не может совершить акт глубокого, истинного раскаяния и одновременно быть переполненным завистью и ненавистью к кому-либо. Мы не можем в подлинном смысле слова простить своего врага и при этом продолжать испытывать мстительные чувства к другому человеку. Предполагаемая здесь общая, надактуальная установка несовместима с общей установкой, лежащей в основе соответствующих негативных ответов. Актуализация ценностноответного, «благоговежно любящего, смиренного центра» исключает одновременную актуализа-

цию того центра в нас, из которого проистекают ненависть, зависть и мстительность. По крайней мере на мгновение мы становимся «другими людьми», когда совершаем акт истинной любви, истинного раскаяния, действительного прощения. В этом случае наше общее отношение к нравственно значимым ценностям, в конечном счете к Богу, таково, что оно исключает нравственно негативные акты. Это, однако, совершенно не означает, что позднее мы не скатимся к прежнему своему состоянию, которое, возможно, приведет к прорастанию ядовитых всходов.

Эта исключительность явно отличается от вышеупомянутой логической. Она является несовместимостью, соответствующей качеству определенных актов, и коренится в существенно антитетическом характере центров, в которых возникают данные ответы. Противоположность этих актов гораздо глубже и непримиримей, так как они исключают друг друга не только по отношению к одному и тому же объекту, но и как таковые.

Возможно, нам возразят: кажется, что иногда мы можем одновременно реализовывать позитивные и негативные установки, по крайней мере по отношению к разным людям. Разве мы часто не наблюдаем, как человек прощает своего противника и объединяется с ним в борьбе против общего, еще более опасного врага? Таким образом, акт прощения менее значительного противника может сосуществовать с мстительной установкой по отношению к более серьезному врагу.

Как легко видеть, это возражение ложно. Это так называемое прощение на самом деле не является таковым, оно представляет собой чисто «техническую» уловку. Это заключенное с менее сильным противником перемирие, дабы легче было победить главного врага. Это забвение бывших разногласий, уничтожение долговых векселей, замена прежнего враждебного отношения на дружеское не имеет характера победы над самим собой, не имеет ничего общего с прорывом любви, свойственным истинному прощению. Это «техническое» прощение не обладает нравственной ценнос-

тью, поскольку его мотивом является не любовь, а своего рода целесообразность. Хотя при таком отходе от ожесточения против нашего врага менее сильная вражда как бы устраняется более злостной, это представляет собой нечто совершенно иное по сравнению с настоящим прощением, всегда заключающим в себе победу любви над нашим ожесточенным и враждебным отношением и поэтому всегда имеющим нравственную ценность. Любое истинное прощение представляет собой больше чем изолированное отношение к отдельному человеку, которого мы прощаем. Оно всегда является коренным изменением нашего собственного морального облика, нашей ментальности как таковой. Поэтому данное возражение недействительно, поскольку не относится к случаю настоящего прощения.

Кто-нибудь, испытавший несправедливое отношение к себе со стороны разных людей, может на это сказать: «Я прощаю всех своих врагов, за исключением одного, который слишком серьезно меня оскорбил. Ему я простить не могу». Такое высказывание может иметь разный смысл. Возможно, этот человек намерен простить каждого, но еще не готов к тотальному прорыву, способному развеять его более глубокую неприязнь. В этом случае, очевидно, нет никакого мстительного отношения, даже к врагу, который столь тяжело его оскорбил. Ибо этот человек отвергает свое ожесточение, хотя и не может его полностью искоренить. Поэтому данная ситуация совершенно не противоречит нашему положению о том, что подлинное прощение не может сосуществовать с мстительностью, которую не отвергает наш свободный центр.

Может случиться и так, что этот человек прощает не в подлинном смысле слова, и его прощение, таким образом, имеет ограниченный, но не технический характер. По некоторым причинам он может отказаться от своей ненависти к тем, кто не оскорбил его до глубины души, однако по отношению к тому, кто очень глубоко задел его, он продолжает питать ненависть. Его прощение не проистекает из великой победы любви: здесь не происходит прорыва к

новой внутренней свободе, освобождения от эгоцентризма и прозрения, когда мстительность и ненависть как таковые предстают нашему духовному взору во всем своем отталкивающем безобразии. Причины здесь имеют лишь случайную природу: например, характер несправедливости, причиненной ему людьми, которых он намерен простить, или их настоящее отношение к нему. Другими словами, он смотрит, какие элементы причиненного ему зла более простительны, так чтобы не возникало необходимости радикально менять свою принципиальную душевную установку.

Очевидно, это также не является подлинным актом прощения, хотя это и гораздо ближе к нему, чем чисто техническое прощение. Поэтому возможность сосуществования этого случайного прощения с мстительностью не противоречит несовместимости истинного прощения с любым мстительным чувством. Итак, мы видим: определенные установки не могут одновременно существовать в силу их качественной несовместимости, т. е. они возникают в разных центрах личности, которые исключают друг друга постольку, поскольку не могут быть одновременно актуализированы. Но эта качественная несовместимость определенных установок не является единственным признаком, свидетельствующим о существовании в личности разных центров, в которых возникают многие установки. Об этих центрах свидетельствует и внутреннее сродство или «конгенитальность» различных актов.

Как уже говорилось, любой нравственно хороший акт является ответом на нравственно значимые ценности. Даже когда непосредственным, мотивирующим наш ответ объектом является объективное благо для другого человека, интерес к нему проистекает из любви, ценностного ответа *par excellence*.

Качественное единство принципиальных установок

Однако, помимо этой общей черты всех нравственных актов, существует еще глубокое качественное родство между любовью, смирением, благоговением, справедливостью и всеми остальными добродетелями, а также актом раскаяния, прощения, благодарности за оказанные благодеяния, возмущением безнравственностью и любым волевым актом, согласующимся с подлинной, нравственно значимой ценностью.

Аналогичное родство свойственно и различным нравственно негативным актам. Те же самые установки, такие, как мстительность, бессердечие и зависть, которые, как мы видели, несовместимы с прощением, любовью и раскаянием, отчетливо характеризуются глубоким качественным родством между собой. Они также коренятся в одном и том же центре — в гордыне, представляющей собой явную противоположность благоговейному, любящему, смиренному центру. Но в то время как все нравственные установки исходят из одного и того же нравственного центра, мы обнаруживаем два различных центра в качестве источников нравственного зла. Користолюбию, развращенности и лени не свойственно такое же родство с завистью, ненавистью, жадной мести и честолюбием, какое они имеют между собой. Их корнем является не гордыня, а чувственность*.

* Роль чувственности как корня зла была известна до христианства. В своих диалогах («Федр», «Федон», «Тимей») Платон заклеил чувственность как источник многих нравственных недостатков. Напротив, гордыня нигде, кроме Откровения, не рассматривается как центр нравственного зла. Только в Ветхом Завете разоблачается ее нравственно предосудительный характер. Но лишь Евангелие исчерпывающе показывает ее первичное зло. В Евангелии лучше, чем где-либо еще, заклеена и греховность чувственности. Августинское выражение *cupiditas* относится как к гордыне, так и к чувственности; *cupiditas* отождествляется с ложной любовью к себе (*amor sui*): «Sicut enim radix omnium malorum est cupiditas, ita

В этой исключительности нравственно хороших и нравственно плохих установок, а также во внутреннем родстве всех нравственно хороших, с одной стороны, и некоторых нравственно дурных установок, с другой стороны, проявляется некий фундаментальный факт. Эти признаки показывают, что в личности существуют разные центры: один из них является источником всех нравственных установок, два других представляются местом возникновения всех безнравственных установок.

Говоря о трех разных центрах в человеке, мы отнюдь не утверждаем, что они являются в некотором роде онтологическими элементами человеческой личности, наподобие духовных сил. Гордыня и чувственность, несомненно, являются ярко выраженными перверсиями. Благоговейный, смиренный, любящий центр дан человеку иначе, чем его характер *imago Dei* (образа Божьего) — человек должен реализовать его, так же как *similitudo Dei* (подобие Божье).

Термин «центр» обозначает не какой-то конститутивный элемент личности, а просто качественное единство принципиальной установки, из которой рождаются многие другие установки. Слово «центр» призвано лишь выражать определенную форму фундаментального отношения к миру и Богу, качественно единое «его», которое в той или иной мере актуализируется всякий раз, когда человек осуществляет нравственный акт. Противопоставляя этот благоговейный, смиренный, любящий центр гордыне и чувственности, мы тем самым не помещаем эти три центра на один уровень. В то время как позитивный центр относится к смысловому ядру, к *raison d'être* человека, оба других центра являются обычными перверсиями, свойственными падшему человеку, т. е. человеку, известному нам из опыта. Несовместимость ценностноответного центра с гордыней и чувственностью не

et radix omnium bonorum est caritas (как корнем всевозможного зла является похоть — cupiditas, так и корнем всяческого добра является любовь)». *Sermo* 350, I, 1. «Propterea malae voluntatis initium quod potuit esse nisi superbia (что может быть источником злой воли, как не гордыня?)». *De civ. Dei*, XIV, 13, 1.

противоречит, однако, тому факту, что в обыкновенном человеке в том или ином виде сосуществуют все эти три центра. Поэтому, прежде чем приступить к анализу гордыни и чувственности, мы должны кратко обсудить проблему сосуществования в человеке этих трех центров.

Глава тридцать вторая

ФОРМЫ СОСУЩЕСТВОВАНИЯ В ЧЕЛОВЕКЕ ЗЛА И ДОБРА

Наше различие гордыни и чувственности как двух разных исходных центров нравственно дурного не означает, что мы обычно обнаруживаем в аморальном человеке абсолютное господство одного из них. У одних типов аморальных людей преобладает гордыня, у других — чувственность, у третьих — одинаковое значение имеют оба этих центра. Только в исключительных случаях полностью господствует над личностью один центр. Но в любом случае в человеке потенциально присутствуют оба центра. Несмотря на свое существенное различие, они не являются несовместимыми друг с другом. Они не только могут сосуществовать в одном человеке, но и настолько взаимосвязаны, что мы обнаруживаем их смешение во многих пороках, нравственно негативных ответах и поступках. Несмотря на это, бесспорно то, что гордыня и чувственность как таковые явно отличаются друг от друга, эти центры независимы друг от друга и обычно один из них преобладает.

От этой кооперации гордыни и чувственности следует четко отличать *сосуществование* обоих негативных центров с нравственно позитивным центром. Этот последний имеется у всех людей, если они не принадлежат ни к сатанинскому, ни к животному типу, ни к типу святых. Среднему человеку обычно свойственно понимание нравственного

добра и зла, определенная готовность поступать в соответствии с нравственно значимыми ценностями. Но одновременно ему свойственно и стремление к удовлетворению своей гордыни и чувственности. Очень важно понимать, что это *сосуществование* не имеет характера *кооперации* и представляет собой нечто совершенно иное по сравнению с упомянутым взаимодействием гордыни и чувственности.

Однако то, что ценностноответная установка может сосуществовать с центрами гордыни и чувственности, совершенно не противоречит ее непримиримости. По мере того, как ценностноответная установка начинает преобладать в человеке, гордыня и чувственность ослабевают («*Quanto autem magis regnum cupiditas destruitur tanto caritatis augetur* — по мере разрушения царства похоти усиливается царство любви». *Августин*, «О христианском учении» II, 10, 16). Рассматриваемое здесь сосуществование представляет собой наличие двух противоположных начал в нашей душе. Это специфическая черта тайны падшей человеческой природы.

Борющийся тип

Существует пять основных форм этого сосуществования. Первая форма свойственна человеку, который принципиально готов следовать нравственно значимым ценностям и подчиняться их требованиям. Но ценностноответная установка еще не настолько возобладала в нем, чтобы полностью — как это происходит у святых — изгнать чувственность и гордыню — или, по крайней мере, заставить их замолчать*. В душе такого человека разыгрывается безжалостная борьба между этими противоположными центрами. Он вынужден постоянно возобновлять борьбу, чтобы обуздать свою гордыню и чувственность. Иногда он может

* Употребляя слово «изгнать», мы понимаем, что угроза со стороны гордыни и чувственности продолжает оставаться, пока человек находится *in statu vitae* (в пути, в земном странствии).

победить, в другой раз — стать их жертвой. Обнаруживая в своей душе эмоциональные ответы, проистекающие из гордыни и чувственности, в одних случаях он отвергает их, в других — уступает им. В любом случае, гордыня и чувственность укрощаются в той мере, в какой ценностно-ответная установка господствует в душе такого человека и наоборот. Существует бесчисленное множество различных степеней победы ценностноответной установки над гордыней и чувственностью. Однако характерным для этого типа людей является то, что ценностноответная установка одержала в них окончательную победу и они относятся к обоим порочным центрам как к несовместимым с ней. Борьба здесь всегда имеет характер выбора между разными, взаимоисключающими мирами.

Несознательный тип

Вторым типом людей, у которых мы обнаруживаем сосуществование антагонистических центров, является упоминавшийся прежде тип нравственно несознательного человека. В нем соседствуют ценностноответная установка и гордыня и чувственность. Вследствие несознательности этого типа мы не видим у него противопоставленности враждебных друг другу центров. В зависимости от своей индивидуальности и ситуации такой человек актуализирует в себе либо нравственно благородные, либо дурные установки. Поскольку он нравственно несознателен, его ценностные ответы носят печать случайного. То же самое, однако, относится и к его уступчивости в отношении гордыни и чувственности. Он не занимает никакой окончательной, сознательно выраженной позиции по отношению к вопросам нравственности. Ему не свойственно ни общее желание быть нравственным, ни общее враждебное отношение к нравственности и, в конечном итоге, к Богу. Его общей позицией не является ни циничная и порочная сознательная принципиальная установка, ни сознательное, явное равнодушие. Порой такие люди поражают нас

своим великодушием, порой приводят в ужас своей порочностью. Нас может тронуть их сердечность и возмутить их безразличие к страшным грехам. Мы видим, что существует широчайшая шкала в рамках этого типа людей: от образа Тома Джонса в одноименном романе Филдинга до Свидригайлова в романе Достоевского «Преступление и наказание». Нравственно несознательный человек может быть очень привлекательным, если в нем перевешивает ценностноответный центр. Но это преобладание не свидетельствует ни о какой сознательной победе ценностноответного центра, так как без нравственной сознательности невозможно осуществить его полноценную актуализацию. Но нравственно несознательный человек может быть и невыносим, если рассматривать его в целом: в нем могут преобладать чувственность и гордость, проявляющиеся в его эгоизме, грубости и алчности. Но несмотря на все эти неприятно поражающие черты, он бывает способен на трогательную любовь и благодарность своему благодетелю; он может отклонить выгодное, но аморальное предложение.

Важно понимать, что нравственно несознательному не свойственна сознательная общая установка, ориентированная на зло. Этот человеческий тип не питает сатанинской ненависти к Богу и нравственному добру, подобно Каину, и не разделяет с Аристиппом циничного, сознательного стремления к субъективным удовольствиям. Он не отвернулся от Бога и не испытывает ярко выраженного равнодушия по отношению к Нему и нравственному закону, а наивно уступает в какой-нибудь ситуации нашептыванию своей натуры и случайным настроениям. Не удивительно, что в таких людях элементы гордыни и чувственности сосуществуют с элементами ценностноответной установки. Этот тип людей противоположен первому типу потому, что в таких людях не происходит открытой борьбы между ценностноответной установкой, с одной стороны, и гордыней и чувственностью, с другой. Вследствие их нравственной несознательности им не свойственна выраженная принципиальная установка, поэтому здесь возможно сосуществование этих противоположных по своей сущности элементов в форме

соседства. И все же в тот момент, когда актуализируется нравственная установка, гордыня и чувственность по крайней мере умолкают. Такое сосуществование, при котором возможно переключение с одного центра на противоположный без полного осознания этого процесса, совершенно не противоречит сущностной несовместимости ценностноответного центра с обоими негативными центрами.

Человек компромисса

В лице третьего типа людей мы сталкиваемся с совершенно новой ситуацией. Здесь сосуществование антитетических центров принимает характер компромисса, здесь нет того несвязанного соседства нравственно отрицательных и положительных установок, свойственного наивному нравственно несознательному человеку. Не являясь, конечно, нравственно сознательным, этот тип людей все же не хочет полностью проходить мимо требования нравственно значимых ценностей, но и не хочет отказаться от удовлетворения своей гордыни и чувственности. Однако мы должны констатировать, что его готовность последовать зову нравственно значимых ценностей никогда не бывает чистой и подлинной. Он никогда не воспринимает эти ценности в их внутренней красоте, в их величественном, конечном значении. Он понимает, что они могут вызывать благоговейное к себе отношение и их значимость поддерживается условностями, традицией и общественным мнением. Люди этого рода не желают вступать в открытый конфликт с нравственными правилами. Они боятся показаться самим себе не заслуживающими доверия или даже порочными. Они хотят уважать самих себя как порядочных, достойных людей. Поэтому их отношение к царству нравственно значимых ценностей весьма далеко от истинной готовности следовать призыву ценностей ради них самих, уже не говоря об ответе на их внутреннее достоинство и красоту. Это отношение смешано со многими элементами гордыни и чувственности,

но тем не менее нравственно значимые ценности играют определенную роль в жизни таких людей. Эти ценности не игнорируются, им не противостоит никакая враждебная, мятежная установка.

Такие люди лишь ограничены и лишь условно готовы подчиняться требованию ценностей, а именно до тех пор, пока не слишком ущемляется их гордыня и чувственность. Они проводят определяемые их гордыней и чувственностью границы, внутри которых они согласны подчиняться требованиям нравственности. Их совесть ущербна, она действительна лишь до тех пор, пока от их гордыни и чувственности не требуют слишком больших уступок. Они пытаются найти средний путь между требованием нравственно значимых ценностей и обоими негативными центрами. Вся их жизнь — сплошной компромисс. В рамках этого типа наблюдаются различия. Они связаны со степенью их готовности последовать призыву нравственно значимых ценностей и поступиться ради них своей гордыней и чувственностью. В зависимости от этого нравственный уровень людей данного типа весьма различен. Не следует также забывать, что чистота и качественная подлинность их ценностноответной установки и адекватность их восприятия ценностей зависят от степени их готовности подчиняться нравственным заповедям и преодолевать в себе гордыню и чувственность.

Но несмотря на эти различия, третий тип четко отличается от вышеприведенного первого типа. У людей первого типа сосуществование центров носит характер борьбы, у данного типа — характер компромисса.

Первый тип людей отчетливо чувствует несовместимость гордыни и чувственности с призывом нравственно значимых ценностей и признает ее. Он не делает попыток вытеснить эту непримиримость или сгладить ее. Поэтому ценностноответная установка чиста и подлинна, хотя гордыня и чувственность сохраняет некоторую власть в душе таких людей, поскольку их нравственная установка еще не восторжествовала над всем их существом.

Типу компромиссного человека свойственна глубокая нечестность, результатом которой является попытка примирить эти несовместимые центры. Такие люди уже не ощущают противоречия между этими центрами и не хотят признавать, что в своем поведении они пытаются совместить два совершенно несовместимых элемента. Они не допускают мысли о том, что делают уступки своей гордыне и чувственности. Напротив, они находят своему поведению такое название, которое, защищая их от укоров совести, создает видимость того, что они пребывают в гармонии с нравственностью.

Хотя их ценностноответной установке могут быть свойственны разные степени подлинности и чистоты, все же она никогда не бывает полностью чистой и подлинной, если в их душе коренится стремление к компромиссу. Их глубокое нежелание становиться участниками неизбежной борьбы между этими смертельно враждебными друг другу элементами, малодушное потакание гордыне и чувственности, боязнь вступить в борьбу с нечистой совестью мешают им дать полностью чистый ценностный ответ, даже когда пространство, которое они отвели в душе гордыни и чувственности, мало и ограничено.

Для этого «буржуазного» типа, так называемых «благонадежных», «лояльных», «приличных» людей, о которых Жозеф де Местр пишет в своих «*Les Soirées de Saint-Petersbourg*» («Вечера в Санкт-Петербурге»)*, характерным является также то, что они неспособны к окончательному, подлинному раскаянию. Ибо оно предполагает глубокое осознание несовместимости, о которой идет речь, хотя бы временного отказа от любых компромиссов и полной преданности нравственно значимым ценностям.

* «Si nous daignons nous abstenir de voler et de tuer, c'est que nous n'en avons nulle envie; car cela ne se fait pas... Ce n'est pas le crime que nous craignons, c'est le déshonneur (Если мы соблаговолили воздерживаться от воровства и убийства, то это потому, что не испытываем никакой охоты делать это... но боимся мы не преступления, а позора)» *Третья беседа.*

Существование такого типа людей совершенно не противоречит сущностной непримиримости нравственного добра и нравственно негативных центров. Мы ясно видим, что их несовместимость проявляется как раз в том, что искажение ценностноответной установки усиливается по мере того, как ее ограничивают гордыня и чувственность. И наоборот, влияние последних распространяется по мере сокращения области действия ценностноответной установки. Не может идти речи о компромиссе между гордыней и чувственностью, так как они не являются несовместимыми. Поэтому совместное проявление обеих носит характер согласованных действий. Один центр помогает другому. Такое не может происходить между нравственно антитетическими центрами, напротив — эта контрарная противоположность только подтверждается фактом компромисса. Любая уступка одному означает ущерб для другого. Если даже человек попытается избежать этого антагонизма и субъективно выбрать некий компромисс между ними, то их объективная несовместимость все равно будет существовать, и он будет по-прежнему неспособен к истинному ценностному ответу. Это человек, желающий служить двум господам: Богу и мамоне.

Идолопоклонник

Четвертый тип сосуществования антитетических центров мы обнаруживаем в идолопоклоннике. Как и в случае компромиссного типа антитетические центры и у этого типа людей не находятся неосознанно рядом друг с другом, как это свойственно наивному, нравственно несознательному. Но по сравнению с человеком компромисса здесь наблюдается совершенно иная комбинация ценностного ответа и гордыни с чувственностью: место посредственности и малодушия занимают фанатизм и порочное рвение.

На самом деле существует два разных типа служителей идолов. Первый превращает в идола какое-нибудь благо —

носитель ценности, приписывая ему абсолютную ценность или по меньшей мере сильно преувеличивая его ценность. Так поступает, например, человек, делающий идолом государство, или националист. Второй тип возводит в ранг ценности что-либо недостойное, например присоединяясь к движению безбожников. Он защищает зло, как если бы оно было настоящим идеалом. Пока мы отвлечемся от второго типа идолопоклонников, поскольку этому типу не свойственно никакое особое сосуществование противоположных моральных центров. Это типичный случай сатанинского ressentiment, который мы будем обсуждать позднее (см. гл. 34: «Чувственность»).

Поэтому мы займемся здесь исключительно первым типом. Человек такого рода трогает нас своим «идеализмом». Он не находится в плену чисто субъективного, а является открытым противником того мирозерцания, представителем которого является Аристипп. Его переполняет желание совершить нечто значительное, ценное. Он даже готов принести ради этого жертвы. Однако его позиция далека от ценностного ответа. Он отвечает на какое-нибудь благо, являющееся носителем ценности, например государство, и в особенности на то государство, гражданином которого он является. Он понимает ценность государства, законной власти, правовой сферы, защищать которую призвано государство, упорядоченной общественной жизни. Он понимает ценность лояльности по отношению к государству. Однако он только потому рассматривает государство как высшее благо, превосходящее ценность отдельной личности, ее вечное спасение и ценность святой церкви, что его интерес к нему не является ценностным ответом. Величие и мощь государства, к которому он принадлежит, приносят удовлетворение и его гордыне и даже чувственности. Отсюда, его отношение к своему идолу представляет собой странное смешение ценностноответной установки и гордыни и чувственности.

В противоположность установке человека компромисса эта смешанная установка не служит двум господам. Она не является уступкой, которую, с одной стороны, человек делает

требованию нравственно значимых ценностей, а с другой — гордыне и чувственности. Идолопоклонник отличается и от лицемера, поскольку он не выдает своекорыстные интересы за ценностные ответы. Он не пытается обмануть других, говоря о Боге, но имея в виду деньги.

Идолопоклонник верит в величие своего кумира. Он не пытается обмануть других, он обманывает сам себя. Он прямо-таки наслаждается своим самопожертвованием и преданностью и честно борется за торжество своего идеала. Когда его спрашивают, зачем он это делает, он искренно отвечает: «Потому что это высшее благо; это объективно очень важно». Однако в действительности его привлекает этот идеал потому, что он приносит удовлетворение его гордыне и чувственности. Его ценностный ответ на самом деле является лишь мнимым ответом. Он претендует на подлинность и героизм, а в действительности представляет собой нечистую страсть (*zelus amaritudinis*), питающую гордыню и чувственность*.

Идолопоклонником часто восхищаются даже противники его идола, поскольку они ошибочно видят в его так называемом «идеализме» очевидное доказательство его высокой нравственности. О нем можно услышать, что он якобы поступает исключительно *bona fide* (зд.: из лучших побуждений), он верит, что его идол является настоящим высоким благом, и готов ради него жертвовать собой. То, что он как бы приносит в жертву свои интересы тому делу, которое он защищает, кажется им доказательством его чистой ценностноответной позиции. Такое поверхностное суждение возможно лишь до тех пор, пока мы не копнули глубже. Оно является результатом путаницы. Недостаточно констатировать, что данный человек действительно относится к своему идолу как к возвышенному благу. Мы должны спросить, как стало возможным то, что он так его переоценивает, и что привело его к такому

* «Sicut est zelus amaritudinis malus qui separat a Deo et ducit ad inferno... (Таково ожесточенное рвение, отделяющее от Бога и приводящее в ад)». Монастырские правила св. Бенедикта, гл. LXXII.

«идолопоклонству». К каким центрам в нем апеллирует это «благо»? Если бы оно обращалось только к его ценностно-ответному, любящему центру, то подобная завышенная оценка была бы невозможна.

Как мы уже видели, невосприимчивость к нравственно значимым ценностям всегда предполагает отсутствие чистой ценностноответной установки и примешивание гордыни и чувственности. Человек всегда несет ответственность за свою слепоту к нравственным ценностям. Любое «идолопоклонство» говорит о слепоте к благу, стоящему выше того, которое превращено в идола, и даже о слепоте к истинной ценности этого превращенного в идола блага. Ибо истинное постижение этой ценности неотделимо от знания о его ранге в общей иерархии ценностей. Поэтому «идолопоклонническое» поведение такого человека одновременно говорит о нечистоте его ценностноответной установки. Но и помимо этого, мы видим роль, которую играет здесь гордыня, а иногда и чувственность, когда рассматриваем качество этого идолопоклоннического рвения. Преобладающее влияние гордыни и чувственности выдают фанатизм, душевная черствость, к которым приводит такое «идолопоклонство», ожесточенность этого рвения, назойливость, неуважительное отношение к другим благам, наделенным нравственно значимыми ценностями, и другие признаки.

Такая нравственная фальсификация особенно опасна, поскольку эту позицию гораздо труднее разоблачить другим людям и даже тому, кто сам занимает ее. Идолопоклонник в служении своему идолу чувствует себя по меньшей мере самоотверженным идеалистом.

Также и в этом случае нетрудно видеть, что сосуществование ценностноответной установки с гордыней и чувственностью совершенно не противоречит сущностной несовместимости нравственного позитивного и нравственного негативного центров. Как и в случае компромиссного типа, это сосуществование не предполагает одновременной актуализации антитетических центров. Напротив, ни один из этих центров не актуализируется в своем подлинном виде. Поскольку струк-

тура принципиальной установки таких людей «идеалистична», она содержит некоторые формальные элементы ценностного ответа. Качественное же содержание этой установки является уродливым следствием гордыни, а иногда и чувственности. Следовательно, здесь может идти речь только о мнимом ценностном ответе. И все же он не является типичной и исключительной актуализацией гордыни и чувственности. Позиция идолопоклонника во многих отношениях полностью противоположна позиции человека компромисса. Но с нравственной точки зрения они не очень отличаются друг от друга, так как в обоих случаях мы видим обман, фальсификацию вместо ценностного ответа. Человек компромисса представляет собой статичный тип, идолопоклонник — динамичный. Первый тип воплощен в обывателе, второй — в революционере.

Тип непостоянного человека

Пятый тип мы обнаруживаем в людях, у которых ценностноответная установка и гордыня или чувственность сменяют друг друга, причем и то, и другое проявляется в ярко выраженном виде и переход от одного к другому резок и иррационален. Таким людям не хватает постоянства, в них как будто уживаются, сменяя друг друга, два разных человека.

Этот тип сосуществования противоположных центров, который замечательно описал Достоевский на примере Рогожина, персонажа из его романа «Идиот», и Дмитрия из «Братьев Карамазовых», имеет весьма характерные черты: он диаметрально противоположен любому компромиссу, поскольку ценностноответная установка реализуется в чистом виде наряду с гордыней и чувственностью и совершенно не смешивается с ними. Однако такое соседство радикально отличается от подобного соседства у нравственно несознательного человека. У этого последнего преобладание одного из центров зависит от обстоятельств, от конкретных объектов и его темпераментных наклонностей. Это не имеет иррационального, необъяснимого характера.

Мы можем понять психологию такого человека. Обсуждаемый же случай характеризуется непредсказуемым переходом от одного центра к другому. Переключение происходит так внезапно и иррационально, что обе непримиримые установки никогда не сталкиваются и не вступают друг с другом в борьбу, которая могла бы произойти при их одновременном появлении. Соседство этих центров имеет форму независимого следования друг за другом. В такой резкой перемене заключается что-то демоническое.

В тот момент, когда в душе такого человека царит ценностноответная установка, он, очевидно, сожалеет о своей предыдущей позиции. Ибо это непостоянство такого рода, что он не обязательно забывает о своем прежнем поведении, как это может быть свойственно нравственно несознательному человеку или шизофреническому типу. Он способен переживать глубокое раскаяние. Но этот стремительный ритм его нравственного существования обесценивает реальную борьбу против гордыни и чувственности. Такой человек не дает своей ценностноответной установке столь же упорно и неустанно бороться с гордыней и чувственностью, как это делает первый тип людей. Поэтому раскаяние такого человека — это лишь глубокое осознание своей греховности, страдания, связанные с этим. Но ему не хватает силы воли, чтобы изменить себя. Он относится к своей гордыне как к своей печальной, достойной сожаления судьбе, он не воспринимает ее как бремя, которое он способен и призван сбросить с себя, употребив на это свою свободную волю.

Мы должны добавить еще следующее. Непостоянство таких людей имеет последствия и для характера их ценностноответной установки. В ней отсутствует что-то существенное, хотя она чиста и подлинна, хотя она не подорвана никакими компромиссами, характерными для посредственного человека, и хотя господство нравственно релевантных ценностей осознается в их истинной, внутренней значимости, даже в их красоте и величии, если, конечно, такие люди действительно интересуются ими ради них самих. Непостоянство, объясняющее эти внезапные и иррациональные

перемены в поведении, неотделимо от недостаточной укорененности этой нравственной установки в душе таких людей. Им прежде всего не хватает всеобъемлющего понимания роли свободы и ее полной актуализации. Вместо этого им свойственно стихийное стремление поддаваться своим настроениям. Короче говоря, они лишены сознания ответственности, они отказываются с помощью своей свободной воли вести продолжительную, непрерывную борьбу с гордыней и чувственностью. Такой отказ не имеет ничего общего с компромиссом. Его скорее можно объяснить общей несостоятельностью. Подобный человек недостаточно пользуется своей свободой. Поскольку он вообще занимает слишком пассивную позицию, он склонен позволять чувствам в очень значительной степени определять его поведение. Его ценностноответная установка еще не пустила корни в тот глубочайший слой души, на который не оказывает влияния переменчивость его натуры.

Это формальное несовершенство его ценностноответной установки существенно связано с его непостоянством. Постоянство есть существенный элемент истинной ценностноответной установки. Оно является ответом на неизменный характер нравственно значимых ценностей и их требования. Этот ответ не ограничивается сиюминутной ситуацией, а требует надактуального интереса к неизменному господству внутренне значимого; точно так же он требует надактуальной ориентации нашей воли. Постоянство подразумевает, что любые открывающиеся нам вечные истины и любые подлинные ценности — особенно нравственно значимые — являются критериями, длительно определяющими нашу жизнь. Оно требует, чтобы любая новая истина, любая новая ценность сопоставлялись с познанными ранее. Одним словом, постоянство есть специфический ответ на существенный элемент значимого самого по себе и объективно действительного.

Если человеку не свойственно постоянство и он становится жертвой господства настоящей ситуации над любыми прежними переживаниями, то его ценностный ответ с формальной стороны неполноценен и недостаточен, хотя в каче-

ственном отношении он может быть подлинным. Непостоянство мешает ценностноответной установке пустить корни в ту надактуальную глубину человеческой личности, которая не возмущается никакими течениями актуальных впечатлений. Непостоянство не позволяет ценностноответной установке достичь той точки нашей души, в которой она призвана укорениться в соответствии со своей сущностью.

Несмотря на все различие этих пяти форм сосуществования враждебных друг другу центров, все они свидетельствуют о несовместимости ценностного ответа, с одной стороны, и гордыни и чувственности, с другой. Их сосуществование всегда имеет характер внутреннего противоречия. Любой прогресс ценностноответной установки влечет за собой отступление гордыни и чувственности, и наоборот. Поэтому такое сосуществование никогда не является кооперацией. Оно не означает, что эти непримиримые центры могут соседствовать друг с другом без постоянной вражды, без ущерба друг для друга. Это относится даже к компромиссному типу, в котором мы видим мнимое перемирие между обоими враждующими между собой центрами. Здесь тоже проявляется объективная несовместимость обоих центров, поскольку компромисс куплен ценой фальсификации ценностноответной установки. Мы еще лучше поймем эту несовместимость, если перейдем сейчас к анализу совершенно безнравственных людей, существование которых настолько определяется гордыней и чувственностью, что ценностноответная установка здесь почти исключается.

Глава тридцать третья

ЗАКОННЫЙ ИНТЕРЕС К СУБЪЕКТИВНО ПРИЯТНОМУ

Мы видели, что приятные вещи — это самый низший тип объективных благ для человека, и в процессе более подробной классификации мы ограничились теми вещами, которые приятны в силу своего богоданного, значимого ранга. Восприимчивость к приятным благам и желание иметь их — это проявление богатства человеческой природы. Естественным является и стремление избегать неприятных вещей. Поскольку приятные вещи приносят субъективное удовольствие, испытывать интерес к ним — нормально. Мир действительно богаче оттого, что в нем есть приятные вещи.

Как мы увидели далее, нет ничего предосудительного с нравственной точки зрения в том, чтобы радоваться приятным благам. Напротив, это нечто позитивное. Более того, мы должны ценить ниспосланный нам дар, заключающийся в нашей способности радоваться приятным вещам. Но самое совершенное отношение к ним заключается в том, чтобы понимать их богоданный смысл как объективных благ для нас.

Однако напрашивается следующее. Мы должны исследовать точное нравственное значение того слоя, к которому апеллируют эти приятные блага, и его отношение к гордыне и чувственности. Нам следует понять, какие нравственные условия нашего отношения к этим благам мы обязаны

выполнить, чтобы избежать опасности, которую, без сомнения, может представлять наш интерес к ним.

Проявляя интерес к законным благам, приносящим субъективное удовольствие, мы должны постоянно помнить: легитимный слой, на который они оказывают воздействие, обязательно предполагает господство ценностноответной установки. Человеческой природе свойствен фундаментальный, рациональный порядок. Этот порядок является не каким-то нейтральным фактом, а имеет высокую ценность. Его также следует соблюдать. Как мы констатировали, ценностный ответ и, прежде всего, ответ на нравственно значимые ценности должен находиться на первом месте. Желание обладания благами, наделенными подлинной ценностью, органически вытекает из ценностного ответа. Но каким бы существенным и важным оно ни было, по сравнению с интересом к самим ценностям оно остается второстепенным.

Интерес к просто приятному представляет собой нечто совершенно иное. Он связан со своим собственным слоем, который в соответствии со своим характером должен играть гораздо менее важную роль, чем апелляция благ с подлинной ценностью. Поскольку этот интерес не сопряжен органически с интересом к ценностям, его функция гораздо менее значительна, чем роль, которую играет обладание благами — носителями ценности. Этот слой не только имеет более скромную богоданную функцию. Он прежде всего а priori ограничен сферой, в которой не происходит конфликта с ценностями, ибо его рамки определяются ценностями.

Этот слой сохраняет свой характер законного второстепенного элемента богатства человеческого существования лишь до тех пор, пока ценностноответная установка надактуально преобладает в нашей душе. Но как только в позиции человека интерес к чисто субъективным удовольствиям перевешивает — т. е. этот интерес выходит за рамки своей служебной роли, и исчезает внутренняя готовность следовать призыву нравственно значимых ценностей — в душе поселяются гордыня и чувственность, и они во многих отношениях даже занимают место законного поля нашей

восприимчивости. Как только интерес к чисто субъективному отделяется от имманентной ориентации *religio* на мир ценностей и от ценностноответной установки и как только эта последняя теряет свое господство над личностью, интерес к чисто субъективному удовольствию пропитывается гордыней и чувственностью и они внедряются в этот законный слой восприимчивости к приятному. Другой характер приобретает даже приятное со стороны объекта: оно в некотором смысле извращается и отравляется.

Здесь важно понять, что слой, к которому апеллирует нравственно нейтральное, субъективно приятное, остается законным лишь до тех пор, пока личность надактуально ориентирована прежде всего на мир ценностей. Сущность этого слоя заключается в том, что он ограничен подчиненной сферой и сосуществует с ценностноответной установкой, которая должна господствовать над ним.

Единство человеческой души и ее богоданного порядка таково, что качественный характер этого слоя (хотя он непосредственно не связан с ценностноответной установкой) совершенно меняется, как только интерес к субъективно приятному выходит из подчинения ценностноответной установки. Если эта область уже не находится в рамках своей служебной роли — когда она актуализируется лишь после имманентного *placet* и *nihil obstat* (согласен; нет возражений: цензурные формулы) — то в нее вступают гордыня и чувственность.

Лишение ценностноответной установки ее господства неизбежно сопряжено с актуализацией гордыни и чувственности. Другими словами, виновниками этого лишения являются гордыня и чувственность. Отпадение от мира ценностей происходит не потому, что просто чрезмерно усиливается тот же самый безобидный интерес к субъективно приятному. Здесь идет речь не об отсутствии чувства меры. Здесь законный слой, к которому апеллирует приятное, фактически замещается центрами гордыни и чувственности. Отныне то же самое благо апеллирует именно к ним. Интерес к приятным благам принимает совершенно новый характер.

Для падшей человеческой природы приятное всегда представляет опасность такой подмены. В этом и заключается своеобразие данной категории значимости. Но необходимо четко видеть различие между законным слоем, к которому апеллирует приятное, если человек ориентирован в первую очередь на царство ценностей, подчиняя, таким образом, приятное ценностям, — и необузданной погоней за чисто субъективными удовольствиями.

Нравственно безупречный интерес к благам, приносящим субъективное удовлетворение, и тот, который протекает из гордыни и чувственности, различаются не только интенсивностью, но и по своей сути. Беспорядок, заключающийся в формальной независимости интереса к субъективно приятному и имманентно влекущий за собой подрыв господства ценностноответной установки, не является чисто формальным. Он всегда предполагает полное качественное изменение: место этого законного центра занимают гордыня и чувственность.

Глава тридцать четвертая

ЧУВСТВЕННОСТЬ

Чтобы понять сущность чувственности, мы сначала рассмотрим тип человека, в котором она играет преобладающую роль и который, таким образом, совершенно поработен ею.

Существуют люди, чье отношение к миру целиком определяется их желанием в любой ситуации получать удовольствие. Они *надактуально* рассматривают бытие, а равным образом и каждую конкретную ситуацию прежде всего с точки зрения удовольствия, которое они могут извлечь из них. Их не волнует внутренне значимое. У них не возникает вопроса о том, имеет ли что-то нравственно значимую ценность. Даже благами с нравственно значимой ценностью они интересуются исключительно с этой точки зрения независимо от того, доставляют им эти блага удовольствие непосредственно или косвенно. Они невосприимчивы к нравственно значимым ценностям вообще, и их равнодушие делает их слепыми к любой конкретной нравственно значимой ценности. Представление о добре и зле — пустые для них понятия, хотя они знают, что эти понятия имеют смысл для других людей. Они относятся к этим понятиям так, как мы относимся к предрассудкам. Будучи полностью поглощены субъективно приятным, они глухи к повелительному требованию нравственно значимых ценностей.

Чувственность как результат невостребованности свободы воли

До самых глубин их души ими овладела чувственность. Это не следует понимать в смысле их свободного решения, вытекающего из полного использования свободы воли. Напротив, это говорит об их неспособности воспользоваться ею. Это, скорее, не решение, а скатывание в чувственность, пассивное подчинение ей. Эти люди обладают свободой, необходимой для того, чтобы сопротивляться. Однако они впали в «крепостную» зависимость от чувственности.

Эта последняя, как мы видели, несовместима с ценностноответной установкой и благоговейным, смиренным, любящим центром, в котором возникают все ценностные ответы. Точно так же она несовместима со способностью понимать нравственно значимые ценности и со способностью восприятия их требований. Бесперывная погоня за субъективными удовольствиями, тупой взгляд на мир, в котором не видят ничего, кроме средства получения удовольствия, животное закрепощение души, безграничный эгоизм — все это диаметрально противоположно благоговейному отношению к внутренне значимому, готовности подчиниться требованию нравственно значимой ценности и ценностному ответу. Эта антитетическая несовместимость не означает сознательно враждебного отношения к Богу и к царству нравственных ценностей. Типичной позицией таких людей является равнодушие к ним.

Тот, кто совершенно предался чувственности, отворачивается от нравственных ценностей, отставляет их в сторону и проходит мимо них. Мы видим здесь ярко выраженное равнодушие по отношению к ним, а не только объективное исчезновение ценностноответной установки. Даже когда чувственность совершенно притупляет совесть людей такого типа и у них развивается слепота к нравственно значимым ценностям, на дне их души сохраняется это выраженное равнодушие к внутренне значимому. Чувственная установка

как таковая с необходимостью влечет за собой эту необеспеченность по поводу внутренне значимого, требования нравственно релевантных ценностей, по поводу вопроса о нравственно хорошем и дурном. Она неотделима от этого акта игнорирования нравственно значимой сферы и ее категорического долга.

Человек не только объективно связан обязательством по отношению к нравственно значимым ценностям, он не только метафизически ориентирован на Бога — это требование и обязанность соблюдать нравственный закон настолько неизбежны, что их невозможно не заметить. По отношению к миру ценностей должна быть занята та или иная имманентная позиция. Поэтому даже в человеке, который страдает нравственной слепотой и, кажется, ничего не знает о существовании нравственного добра и зла, осуществляется некий внутренний акт, стремящийся устранить мир ценностей. Его ненасытная страсть к наслаждению субъективно приятным заключает в себе имманентное волевое стремление не замечать мир нравственного. Несмотря на то что жадный до удовольствий человек противостоит царству ценностей и, в конечном счете, Богу совершенно нейтрально, тем не менее любое игнорирование ценностей, любое равнодушие к ним, любое неповиновение их категорической власти обязательно приводит к бунту против них и против заключенного в них призыва Бога.

Бунтарский элемент в чувственности

Поскольку требование и обязывающая сила ценностей настолько значительны, неумолимы, этот отход от них не может ограничиться простым равнодушием. Он неизбежно приведет к акту отрицания обязательности и упорядочивающей силы нравственно значимых ценностей. Таким образом, если человек вознамерится открыть путь своей незаконной жажде субъективных удовольствий, то устранение препятствий с этого пути выйдет за рамки специфического равноду-

пия, свойственного чувственности, и обязательно приведет к бунтарской или враждебной установке. Для этой установки царство ценностей будет препятствием на пути безграничного распространения чувственности. Такая позиция отличается от фундаментального противодействия миру ценностей, порождаемого гордыней, так как она является не враждебным отношением к ценностям как таковым, а второстепенным соперничеством, существующим лишь постольку, поскольку ценности препятствуют необузданному присвоению приятных благ.

Человек не может по-настоящему превратиться в дикого зверя. Он не может, подобно последнему, предаваться только приятному. Если он все же попытается так жить, он обязательно опустится на животный уровень, перестав быть самим собой.

Над человеком не может властвовать одна чувственность. Она всегда поддерживается элементом гордыни. Но различие между ними все равно сохраняется. Эти два центра существенно разные. Это ярко проявляется в том, что гордыня может управлять человеком без содействия чувственности. Восстание сатаны против Бога не было связано с чувственностью*.

И то, и другое — и гордыня и чувственность — ожесточают человека и делают эгоистичным, замыкают его в самом себе и удушают его любовь. Они побуждают нас пренебречь требованием нравственно значимых ценностей. Но если общим для обоих центров является подавление ценностноответной установки, то они сильно различаются качеством эгоизма, который они порождают наряду с пренебрежением соответствующими ценностями. Для понимания подлинной сущности чувственности мы должны рассмотреть специфические для нее безнравственные установки. Все формы развращенности, алчность, пьянство, воровство, жадность — все это типичные проявления чувственности. И все же ее

* «...несмотря на это нельзя приписывать все пороки дурной жизни только плоти, поскольку тогда мы должны рассматривать дьявола как лишенного их, ведь он не имеет плоти». *О Граде Божьем* XIV, 3.

проявления не ограничиваются этими формами страсти, хотя именно в них она проявляется ярче всего.

Леность

Широкая область этого порока во всех его различных оттенках также связана с чувственностью. Будь то физическая вялость, не выносящая любых усилий, даже когда их требуют нравственно значимые ценности, будь то обыкновенная лень, нежелание выполнять любую работу, или более глубокая духовная инертность человека, страшящегося любых духовных импульсов, любого сосредоточения и погружения в собственную душу — в любом случае, корнем этих установок является чувственность. Кроме того, типичным проявлением чувственности является стремление ускользнуть от ярма закона и порядка, а также постоянное потакание собственным склонностям и настроениям, т. е. ложная свобода богемы. Общая антипатия к закону и порядку — это одна из бесчисленных форм бегства от принципиальной установки *religio*. Такое бегство очень характерно для чувственности*. С этой формой чувственности связаны многие пороки и дурные дела. Множество нечестных и вероломных поступков соверша-

* Такая «псевдосвобода», защищаемая ситуационной этикой (ср. «*Acta Apostolicae Sedis*» — «Акты Папского Престола», 1952, стр. 413; *Karl Rahner*, «*Situationsethik und Sündenmystik*» в: *Stimmen der Zeit*, Februar 1950), является отчасти болезненным проявлением этого типа чувственности. В ее основе лежит нелюбовь к любым предписаниям и истолкование любой ясно сформулированной нравственной обязанности как «юридического искажения» истинной нравственности. Человек с такой установкой готов подчиниться диктату собственной совести, но воспринимает как лишний балласт все, что категорически навязывается ему извне. Как легко видеть, такой нрав заключает в себе стремление чувственности избегать «тяжести послушания» (*Sancti Benedicti Regula Monasteriorum*, цит. соч.), желание иметь нравственность, не связанную ни с какими усилиями. Как мы уже сказали, такой нрав обусловлен этой формой чувственности лишь частично, поскольку его вторым корнем является гордыня.

ется в результате лени и желания жить жизнью, свободной от ярма порядка и долга. Такая позиция часто заставляет людей обманывать, воровать и даже приводит их к проституции.

Любопытство

Другие болезненные проявления чувственности мы видим во всех формах жажды сенсаций: это, например, собственно любопытство (в смысле желания быть в курсе *chronique scandaleuse* — скандальной хроники — и озабоченности, если нам не удалось что-то выведать, хотя это нас совершенно не касается); кроме того, это страсть к фильмам, детективам и будоражащим вещам ради самого возбуждения. Это, конечно, гораздо более безобидные формы чувственности. Но если мы уступаем таким тенденциям, то нам угрожает опасность оказаться несостоятельными по отношению к требованиям многих нравственно значимых ценностей. Также и в этом случае именно чувственность побуждает нас отказаться от контакта с действительностью и от ответа на эту действительность. Мы скрываемся в воображаемом мире, в котором исчезает гнет реальности, в котором не существует никаких трудностей, никакой необходимости принимать ситуацию такой, какова она на самом деле, нравится нам это или нет.

Распущенность

В высшей степени характерным и гораздо более жалким проявлением чувственности является, наконец, распущенность. Распущенному человеку ненавистны всякие призывы к сдержанности, он глумится над стремлением вести себя достойно, держать себя в руках, короче говоря, над всем тем, что бенедиктинская традиция называет *habitare secum* (зд. самообладание). В уже неоднократно упомянутой будущей работе будет проведен основательный анализ всех развет-

влений чувственности и гордыни. Здесь достаточно данных проявлений чувственности, чтобы показать ее главное качество и многообразие ее форм. Однако следует подчеркнуть, что имеют место не только многочисленные ответвления этого негативного центра, но и большие различия в ранге соответствующих нравственных недостатков.

Конфликт между чувственностью и нравственностью происходит в трех основных формах. Во-первых, чувственность приводит к тому, что преступают нравственный закон, когда стремятся получить субъективное удовольствие. Во всех этих случаях уничтожение или нанесение ущерба нравственно значимому благу является просто средством достижения желаемого, субъективно удовлетворяющего блага. Оба этих блага связаны лишь «случайно». Плодами чувственности являются бесчисленные дурные поступки — начиная с эгоистичного, равнодушного пренебрежения интересами другого человека и кончая преступлениями всех видов. Во всех этих случаях величина нравственной недостойности проступка в основном зависит от ценностного ранга блага, которым пренебрегают. Разбойное убийство, очевидно, несравненно хуже, чем просто разбой. Чем выше ценность уничтоженного или проигнорированного блага, тем хуже это пренебрежение или уничтожение, тем сильнее зависимость от чувственности, которая была необходима для того, чтобы перешагнуть через данную ценность. Большие степенные различия существуют также в том, как человек решается пренебречь нравственно значимой ценностью: начиная с неуверенного внутреннего одобрения собственных действий, что типично для слабовольного человека, и кончая холодным, циничным решением преступника.

Антагонизм по отношению к ценностям

Существуют еще два способа противостояния чувственности нравственно значимым ценностям. Некоторые из форм ее проявления неизбежно и по существу противодей-

ствуют только одному нравственно значимому благу — как в поступках, так и в ответах. Этого не происходит в вышеупомянутых случаях, когда какая-нибудь ценность уничтожается или игнорируется в разных поступках. Ибо эти различные типы чувственности могут уничтожать одну и ту же ценность. Например, кто-то может совершить убийство из корысти, будучи пьяным или из животной ревности. С другой стороны, один и тот же тип чувственности приводит в разных ситуациях к уничтожению разных благ: корыстолюбие приводит к воровству, членовредительству или убийству. Напротив, тот вид антагонизма по отношению к ценностям, который мы имеем в виду сейчас, связан с определенными типами чувственности, которые тематически противодействуют одной и той же ценности, всегда оскверняют именно ее. Это случай развращенности. Осквернение таинства половой сферы, ее богоданной ценности и смысла является одной из главных причин нравственной недостойности разврата. Все его виды являются гораздо большим нравственным недостатком и марают нашу душу гораздо глубже и таинственней, чем многие другие проявления чувственности, например чревоугодие, пьянство, лень. Это происходит потому, что разврат оскверняет очень высокую ценность. Этого не происходит в пьянстве, чревоугодии и т. д.

Другим способом существенного противостояния чувственных установок миру нравственных ценностей является не осквернение специфически тематичного в данном случае блага, а качественная противоположность нравственному добру вообще. Это свойственно всем типам чувственности, как развращенности, так и пьянству и чревоугодию, как лени, так и жажде сенсаций и корыстолюбию. Глубинное качество всех форм чувственности противоречит и противостоит нравственному добру.

С точки зрения противоположности миру нравственных ценностей здесь также существуют разнообразные ранговые различия. Например, распущенность хуже лени или мечтательности. В связи с этой качественной антитезой и внутренней ничтожностью форм чувственности возникает важ-

ный вопрос: какой ее тип специфически противоположен любви? Какой из них не только нравственно предосудителен, ничтожен, греховен, но также и явно «зlobен»? Мы позднее увидим, что этот специфический характер зlobности имеет прежде всего гордыня, и мы обнаруживаем эту зlobную антитезу любви во многих ее проявлениях, но особенно в ненависти. Хотя чувственность также может приводить к страшной жестокости и специфической зlobности в сфере поступков — например, к разбойному убийству — все же только некоторым ее типам присуще это подлинное качество «бездны» зла. Помимо упомянутой глубокой безнравственности всех форм развращенности, существует еще определенный вид демонического разврата, имеющего специфически зlobный характер. Мы обнаруживаем его и в корыстолюбии. В обоих случаях подлинное качество этих установок преисполнено темной, адской зlobы и представляет собой радикальную противоположность любви.

Три типа чувственных людей

Так как мы намереваемся продолжить анализ различных качественных разветвлений чувственности в будущей публикации, мы завершим наше настоящее исследование указанием на три главных типа чувственных людей.

Первым типом является тип страстного человека с горячим темпераментом, в котором жажда удовольствий принимает резкие формы. Таков Карамазов-отец из романа Достоевского или отец Евгении Гранде из одноименного романа Бальзака. У таких людей чувственность проявляется в необузданной страсти, в неутолимой жажде удовольствий. Кроме того, для этого типа людей характерны черствость и жестокость.

Во-вторых, встречается флегматический тип, ведущий растительное существование, чувственность которого является причиной ленивого, косного пристрастия к приятному. Люди этой категории не проявляют страстной необуздан-

ности, ненасытной жажды, которая держит их в постоянном напряжении. Комфорт имеет для них большее значение, чем интенсивно приятное. Им свойственна — если позволительно такое сравнение — медлительность жвачного животного. Их поведение целиком определяется желанием спокойно утолять свои животные инстинкты. Они слишком ленивы для того, чтобы страстно стремиться к приятному. Тем не менее они полностью сосредоточены на собственных, преимущественно физических удовольствиях. Однако они, как Фафнер (один из великанов из вагнеровского «Золота Рейна»), могут наслаждаться и своими способностями. Их тупое, плотское отношение к миру делает их равнодушными к нравственным ценностям и неспособными любить. Подобно людям первого типа, они также черствы, но их черствость — это, скорее, толстокожесть, невосприимчивость.

В-третьих, существует тип изнеженных людей, которые не испытывают страсти к субъективным удовольствиям и не становятся рабами собственной лени и тупого влечения к приятному, но им свойственна повышенная чувствительность — конечно, только в отношении самих себя. Они избегают «колючих ветров» и хотят жить в мире, в котором их оведали бы только нежные бризы. В то время как первым двум типам людей безразлично, что думают о них окружающие, если, конечно, они не препятствуют их наслаждениям, люди этого третьего типа желают, чтобы их холили, ласкали, они хотят быть окруженными атмосферой доброжелательства. Они равнодушны к бесценному дару доброты или любви, но им нравится дружеская атмосфера, мягкость в общении. Они не жаждут физических удовольствий, но преувеличенно реагируют на любое физическое неудобство или боль, испытывая жалость к себе. Два первых типа не любят плакать. У третьего слезы льются легко, он легко впадает в слезливое настроение. Но при всем при том он неспособен проливать благородные слезы, как это бывает при настоящем ценностном ответе.

Этот последний тип людей столь сильно отличается от первых двух, что кажется, будто эти три типа не имеют общих корней и что последний не может считаться одной из форм

проявления чувственности. Но более глубокий анализ показывает, что он также, несмотря на эти различия, находится во власти чувственности. Он не только столь же эгоистичен, но и подобно двум другим является рабом приятного. Кроме того, субъективно приятное апеллирует не к его гордости. Сутью его является не самовосхваление, а получение удовольствия в узком смысле слова. Он также равнодушен к ценностям. Такие люди жалеют самих себя; им все время кажется, что их обижают. Они не способны быть преданными внутренне значимому ради него самого. Они думают только о самих себе и собственных переживаниях. Они наслаждаются чувством, вызванным объектом, вместо того чтобы сосредоточиться на самом объекте. Причиной их слез является только их жеманная чувствительность; они способны плакать при любом сколько-нибудь грубом обращении с ними. Иногда они даже наслаждаются своими слезами.

Разумеется, в рамках этого типа существуют различные вариации. Один человек больше реагирует на сенсационное, возбуждающее и наслаждается внутренним напряжением ради него самого. Другой человек более сентиментален и стремится культивировать в себе какие-то определенные чувства. При этом объект служит лишь средством возбуждения подобных чувств. Этот тип мягкой чувственности свойствен и эстетам, для которых любые вещи являются лишь средством получения эстетического наслаждения. Наблюдая пожар, угрожающий жизни людей и их имуществу, такой эстет равнодушен к их беде. Он полностью поглощен созерцанием красоты этого зрелища. Он способен сказать, например, следующее: «Спустите этого нищего с лестницы. Его вид разрывает мне сердце» (J. Nestroy).

При любых формах мягкого типа чувственности игнорирование нравственно значимых ценностей имеет иной характер, чем в двух первых случаях. Тем не менее здесь идет речь об аналогичном безразличии. В то время как два жестких типа настолько равнодушны к внутренне значимому, что они просто не замечают благ — носителей ценности, этот тип людей с мягкой чувственностью внешне интересу-

ется многими благами, имеющими подлинную ценность. Но их ценность не волнует таких людей по-настоящему и они не дают на нее истинного ценностного ответа. Они, скорее, используют ее для своего субъективного удовольствия. Они, например, могут интересоваться лекциями знаменитого философа. Но не потому, что на самом деле жаждут истины, а из-за возникающей на встречах со знаменитыми, умными людьми особой атмосферы, которой они могут наслаждаться. Их возбуждает сам факт приобщения к какому-либо духовному событию. Или, например, они ходят в церковь только потому, что им доставляют удовольствие определенные религиозные переживания.

Люди такого рода в целом более утонченные, они не такие материалисты, как люди первых двух типов. Они не так легко идут на преступления. Но они также равнодушны к значимому самому по себе. Они также совершенно не понимают истинных ценностей. Они точно так же эгоцентричны, как два первых типа. Несмотря на свою мягкость, они также неспособны любить.

Глава тридцать пятая

ГОРДЫНЯ

Гордыня, как мы уже видели, является вторым главным корнем зла. Ее негативное влияние шире и глубже влияния чувственности. Это более негативная форма прежде всего с нравственной точки зрения. Евангелие, бл. Августин, все христианское богословие и философия видят в гордыне самый глубокий и существенный корень нравственного зла: «...глава и первопричина всего этого зла есть гордыня, господствующая в дьяволе, лишенном плоти» (Августин, О Граде Божьем, XIV, 3).

Как высокомерный, так и чувственный человек абсолютно эгоцентричны. Но в то время как последний погряз в субъективных удовольствиях, первый характеризуется рефлексивным сосредоточением на самом себе. Отношение между субъективным удовольствием и «я» в каждом случае совершенно разное. В то время как сластолюбец ищет различных удовольствий, высокомерный постоянно занят самовозвышением, любит собственную значительность и совершенством, своим непререкаемым превосходством.

Чувственность направлена на «обладание», гордыня на «бытие». Чувственность — это извращение обладания благом, гордыня — извращение установки на собственное совершенство. Предаваясь чувственности, человек как бы продает свое первородство за чечевичную похлебку. Предаваясь гордыне, он присваивает себе право, выходящее за

рамки его компетенции. Он незаконно возвышает себя. Бл. Августин замечательно выразил сущность гордыни следующим образом: «Чем больше он желал, тем меньше становился; и в своем стремлении быть самодостаточным он отпал от Того, Кого ему действительно достаточно... Зло, возникающее тогда, когда человек сам себе нравится, словно он также свет, отвращает его от света, благодаря которому он, если это будет угодно Богу, сам станет светом» (*О Граде Божьем XIV, 13*). Гордыня проявляется во многих основных формах, соответствующих разным слоям личности и представляющих разные степени нравственного зла. Мы увидим, что эти главные виды глубоко различаются своим качеством и сущностью, несмотря на их принципиально общий характер. Чтобы продемонстрировать эти главные формы во всей их очевидности, мы рассмотрим их на примере людей, которые полностью находятся во власти гордыни.

Сатанинская гордыня

Первый главный тип — это человек, увлекаемый сатанинской гордыней. В нем гордыня достигает своей кульминации и раскрывается в самой обнаженной, радикальной и выраженной форме. Сатанинская гордыня характеризуется прежде всего той целью, к которой она стремится: она домогается метафизического величия и господства. Чисто внешняя власть, возможность деспотически управлять другими людьми, слава героя — все это не может утолить ее ненасытную жажду. Любое внутренне значимое, любая ценность кажется ей ущемлением своей собственной значительности. Поэтому одержимый такой крайней гордыней ненавидит всякий свет и сущностную красоту и гармонию любой подлинной ценности. Фундаментальным актом этой гордыни является бессильная попытка развенчать все ценности, лишить их таинственного метафизического могущества. Ставший жертвой этой гордыни ведет войну против самого царства ценностей и, в конечном счете, против Бога.

Чем выше ранг ценности, тем более серьезного соперника он видит в ней и тем сильнее ее ненавидит. Поэтому его ненависть в первую очередь направлена против нравственных и религиозных ценностей. В своей борьбе против царства ценностей он хочет не только торжества нравственного зла на земле, но и ниспровержения нравственных ценностей как таковых и, в конечном счете, ниспровержения Бога. Его предприятие бесперспективно, это бессильная попытка осуществить нечто по сути своей невозможное. Его позиция метафизически разрушительна и нигилистична. Его гордыня и жажда метафизического господства вместе с сознанием собственного ничтожества вызывают в нем ненависть к сущему как таковому. Уже самая общая ценность сущего как такового мешает — так он думает — его стремлению к обладанию всей полнотой бытия. Глубочайшим словом такой сатанинской гордыни является перевертывание молитвы св. Екатерины Сиенской: «Пусть будешь Ты, а не я!» Он как бы постоянно говорит Богу: «Пусть буду я, а не Ты!» Эту сатанинскую гордыню олицетворяет Люцифер, восставший против Бога. Человеку она свойственна лишь по аналогии. Мы видим ее в Каине, ненавидевшем своего брата Авеля за его доброту; в Ракитине из романа Достоевского «Братья Карамазовы» и в шекспировском Яго. Человек, ставший жертвой такой гордыни, слеп к истинной сущности ценностей, их внутренней красоте и достоинству. Но в отличие от чувственного человека, не замечающего их в своей тотальной невосприимчивости, он осознает их метафизическое могущество. Конечно, он не понимает сущность этого могущества, иначе бы он не пытался отделить его от ценностей. Он видит метафизический «престол» ценностей и одновременно проходит мимо подлинной сущности этого «престола». Он не пытается, подобно фарисею, присвоить себе нравственные достоинства, чтобы тем самым достичь их метафизического величия. Ему хочется лишить их метафизического величия и самому занять их престол не с помощью их присвоения, а ниспровергая их. Видя в них соперника, он ведет против них коварную и подлую войну. Он стремится заменить истинную иерархию ценностей ложной последова-

тельностью псевдоценностей. Он хочет ниспровергнуть их, пытаясь возвести на их престол их негативную противоположность (ср. Макс Шелер, «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen» в: *Umsturz der Werte*, S. 33—131, Bern, 1955). Все его существо пропитано смертельной ненавистью — ненавистью к свету, ко всему доброму, ненавистью к Богу и к другим людям. Чем выше их ранг, тем сильнее эта ненависть.

Этот тип людей, кроме того, характеризуется метафизическим высокомерием. *Non serviam* (не буду служить) — это второе фундаментальное слово сатанинской гордыни. Ее первым признаком является специфическая ненависть к человеческой доброте и святому Божественному свету, вторым — бунт против Бога как абсолютного господина. Одержимый сатанинской гордыней презирает любой вид подчинения. Он отказывается признавать любой подлинный авторитет. Он отвергает любое подчинение власти, данной Богом, любое послушание, любые обязательства перед другими людьми. Он не хочет принимать чужой помощи, а если обстоятельства все-таки вынуждают его принять такую помощь, то он ненавидит того, кто помог ему, вместо того чтобы быть ему благодарным.

Переходя теперь к краткому анализу других основных аспектов гордыни, мы прежде всего должны сказать, что отныне будем иметь в виду не какие-то определенные человеческие типы, а измерения самой гордыни, которые частично могут сосуществовать в одном человеке, хотя обычно одно из них преобладает и становится основной нравственной ориентацией данного человека. В сатанинской гордыне как кульминации всех типов гордыни остальные аспекты как бы превзойдены и содержатся в ней *per eminentiam*. Но другие главные формы гордыни совершенно не исключают друг друга, а могут проявляться в одном и том же человеке с разной степенью интенсивности. Они относятся к разным сферам жизни и их сущность характеризуется их специфическими объектами. Таким образом, в одной и той же личности могут проявляться различные аспекты гордыни в зависимости от ситуации, в которой она находится.

Самовосхваление

Для второго основного типа гордыни характерно то, что сознание собственной значительности питается достоинствами и совершенствами, которыми человек, по его мнению, либо обладает, либо надеется обладать в будущем. Он признает ценности как источник величия. Он не воюет с ними и не пытается опровергнуть их. Он желает украсить себя ими ради собственной славы. Он также слеп к их истинной сущности и понимает только воплощенное в них метафизическое могущество. Они интересуют его только в качестве средства самовозвышения. Но в их существовании как таковом он не видит угрозы для себя. Он не ненавидит Бога. Он признает ценности как нечто значимое и хочет использовать их для собственного прославления. В худшем случае он стремится использовать для этой цели самого Бога.

Этому типу неведомы метафизические притязания одержимого сатанинской гордыней. Ему не свойствен бунтарский характер, он не пытается опровергать Бога. Он стремится к величию в рамках существующего метафизического порядка и поэтому не становится нигилистом. Однако ему не нравится, когда достоинства украшают или возвышают других людей. Он жаждет лишь собственного величия и возвышения. Он не способен к настоящему ответу на ценности, так как он не видит в них ничего, кроме средства самовозвышения. Специфическими объектами этого типа гордыни являются достоинства собственной личности и все, что вознаграждает собственное поведение. Самовозвышение — это единственная цель такого типа людей.

Особый характер этого аспекта гордыни больше всего обусловлен сущностью тех достоинств, которыми человек похвается или которыми он хочет обладать. Очевидно, существует большое различие между гордыней фарисея, который похвается своими нравственными и религиозными достоинствами, и гордыней, связанной с блеском интеллектуальных достоинств. Эта последняя свойственна человеку, считающему себя гением.

Гордыня, заключающаяся в самовосхвалении на основании обладания достоинствами и в целом подразумевающая специфически рефлексивное поведение в отношении своей собственной персоны, проявляется в двух аспектах: во-первых, в том, что человек похвально достоинствами, которыми, по его мнению, он обладает; во-вторых, в желании обладать все новыми достоинствами. Мы можем назвать их статическим и динамическим измерениями гордыни. Как правило, оба этих измерения присутствуют в одном и том же человеке, однако одно из них может преобладать или вообще существовать без другого. Существует самодовольная гордыня, когда человек наслаждается достигнутым величием, но также и такая, когда стремятся карабкаться все выше и выше. Преобладание статической или динамической гордыни зависит, во-первых, от того, каким человек представляется самому себе, а иногда даже от способностей и совершенств, которыми он действительно обладает. Поэтому мы должны различать следующее: удовлетворение одного человека от предполагаемого обладания достоинствами и стремление другого человека к обладанию качествами, которыми он, как ему хорошо известно, еще не обладает. Во-вторых, преобладание статической или динамической гордыни зависит от того, связана ли жажда величия только с определенными достоинствами и утоляется при достижении желаемого или она безгранична. Это различие в стремлении к величию не зависит от вопроса о том, верит ли человек в то, что обладает данным достоинством или нет. В этом случае не лежащая в основе истинная ситуация, а вид гордыни определяет то, приобретет ли она характер безудержного карабканья вверх или дело ограничится самодовольным наслаждением собственной исключительностью. Здесь различие между статической и динамической гордыней приобретает свое подлинное значение.

Наконец, следует различать три стадии гордыни, заключающейся в самовозвышении: во-первых, убежденность человека в том, что он обладает тем или иным достоинством; во-вторых, наслаждение этим преимуществом, лю-

бование собственной красотой, умом или добротой. Третья стадия заключается в специфическом самовосхвалении, в курении фимиама собственной значительности. Это ярко выраженная противоположность смирения, когда любое совершенство рассматривается как чистый Божий дар. Эти три стадии одновременно представляют собой три степени гордыни. Вторая превосходит первую, а третья — вторую. Как мы увидим позже, в некоторых людях гордыня достигает только первой ступени, в других — второй, встречаются и такие, гордыня которых переходит в третью стадию. Каждая очередная ступень предполагает существование предшествующей. Поэтому человеку, находящемуся на второй ступени, свойственна и первая стадия гордыни, а тому, кто стоит на третьей, свойственны все три. Однако человек может стоять на первой ступени, но еще не на второй или на второй, но еще не на третьей.

Эти три стадии, очевидно, связаны с отношением к достоинству, которым человек, как ему кажется, обладает, а не с установкой, являющейся следствием осознания собственной неполноценности, сопряженным со стремлением к достоинствам, которых он еще не имеет. Поэтому они относятся к статической, а не динамической форме гордыни.

Тщеславие

Мы подошли к третьему типу гордыни, к тщеславию. Оно имеет много общего с самовосхвалением, но одновременно и отличается от последнего во многих отношениях. Оно также сосредоточено на достоинствах нашей собственной персоны и нашего собственного поведения. Однако тщеславие по сути своей статично, а не динамично. Оно не заключает в себе жажды новых совершенств, оно является наслаждением нашими реальными или воображаемыми преимуществами. Второе отличие заключается в том, что тщеславие не подразумевает общей невосприимчивости к ценностям как таковым и в еще меньшей степени — общего

интереса к ним только как к средству самовозвышения. Тщеславному человеку свойственно определенное понимание ценностей и он готов подчиниться их требованию. Ни одна из степеней тщеславия не отличается тем ядовитым, черствым, напряженным этосом, в той или иной мере свойственным гордыне самовосхваления. Оно заключает в себе ложную гармонию самодовольства. Для тщеславного человека характерен наивный, жалкий эгоцентризм. Несмотря на то что ему свойственно определенное понимание ценностей, они никогда не играют в его жизни решающей роли, поскольку он полностью поглощен созерцанием собственных совершенств и склонен все соотносить с собственной персоной. Кроме того, в тщеславии преобладает вторая стадия гордыни: наслаждение собственным превосходством.

Наконец, тщеславие ограничивается определенной сферой достоинств, например красотой лица, внешним изяществом или элегантностью. Иногда оно удовлетворяется этими преимуществами и равнодушно к другим выдающимся качествам, таким, как ум или нравственное совершенство.

Тщеславие имеет общие черты с чувственностью. Оно является, так сказать, ее представителем в царстве гордыни и возникает на основе определенной взаимосвязи гордыни и чувственности. Этос тщеславия мягок, не столь суров, как этос остальных аспектов гордыни. Оно проявляется также в наслаждении тем уважением, которым пользуется человек со стороны других людей. Однако оно не столько стремится к такому уважению, сколько считает его само собой разумеющимся. Тщеславный человек думает, что совершенства, которыми он, по его мнению, обладает, достойны уважения. Тех, кто отрицает их, он считает глупыми и незначительными.

Однако повторим, что тщеславие никогда не изолирует нас полностью от царства ценностей. Оно либо добавляется к другим аспектам гордыни, как это происходит с человеком, находящимся преимущественно под властью гордыни, либо представляет собой пережиток гордыни, сосуществующий с ценностноответной установкой, иногда даже вступающий с ней в борьбу.

Гордыня проявляется здесь не только в связи со значительностью, проистекающей из обладания достоинствами, но и в связи с властью, блеском, внешним влиянием на других людей. Этот тип гордого человека не просто удовлетворяется восхищением его достоинствами со стороны других людей, которое подтверждает его славу, основанную на его превосходстве, — он стремится и к внешнему блеску: к выдающемуся положению, к власти как таковой, внешнему господству над другими. И в этом он находит удовлетворение.

Он хочет осознавать себя «высокопоставленным человеком», он стремится не к превосходству, основанному на обладании достоинствами, а к внешнему превосходству, которое дает ему выдающееся общественное положение, возможность командовать другими, внешняя власть над какой-то группой людей или всем обществом.

Такая гордыня явно отличается от сатанинской, так как это стремление к власти, во-первых, не распространяется на метафизическую сферу, и поэтому тщеславный человек не видит в нравственных и нравственно значимых ценностях соперника и врага собственного величия. Во-вторых, она не делает человека столь же невосприимчивым к нравственным и нравственно значимым ценностям, каким является одержимый сатанинской гордыней. Он даже не осознает сущностно связанное с ценностями, особенно нравственными, метафизическое могущество, а просто считает их объектами наивного интереса недалеких маленьких людей. Он настолько заворочен внешней властью, что просто игнорирует эти ценности. Это может привести его к принципиальному отрицанию их объективной значимости и *de facto* к полному равнодушию к ним. Невосприимчивость к ценностям такого рода людей больше похожа на невосприимчивость, связанную с чувственностью. Требование ценностей остается незамеченным и они рассматриваются как несущественная помеха на пути к внешнему господству. Соперниками считаются только осязаемые силы внешнего мира или идеи, воплощенные в каких-то общественных движениях. Поэтому они встречаются враждебно и их стремятся подчинить своей

власти. Такие люди не воюют против Бога и нравственно значимых ценностей, но любая нравственная или религиозная сила, сравнимая с масштабом этой категории людей, которая только и идет в расчет для них — а именно только внешнее могущество — рассматривается как соперник. Типичным соперником для них является не святой, гений, великий философ, музыкант, поэт и т. д., а человек, который пользуется большим влиянием, занимает выдающееся общественное положение или чьи дарования могут позволить ему добиться того и другого.

Хотя это измерение гордыни может изменяться в зависимости от величины внешней власти, к которой стремятся, тем не менее эти различия не влияют на его нравственное качество, поскольку такая гордыня динамична. Даже в гордыне человека, желающего возглавить лишь небольшую группу людей, заключается потенциальное честолюбивое стремление подняться еще выше. Рамки, наложенные на его возможную власть, к которым он относится как к чему-то само собой разумеющемуся, являются скорее случайным ограничением и существенно не меняют характера этого измерения, типичным образом проявляющегося в честолюбии.

Высокомерие

Мы подошли к «высокомерию», четвертому главному измерению гордыни, которое уже упоминалось в связи с сатанинской гордыней. Оно проявляется в нежелании подчиняться другим людям. Высокомерный человек не стремится к высокому положению, власти и внешнему господству. Но он возводит в культ свое личное превосходство или свою независимость. Он боится показать свою слабость или зависимость. Такое высокомерие делает человека неспособным признавать собственные недостатки. Он не желает оказываться в положении слабого, который просит прощения. В раскаянии он видит только достойную презрения слабость. Он делает идола из своего достоинства, мужественности, чести и из своих прав. Он все время следит за тем,

чтобы не была задета его честь или ущемлены права. Его нрав ожесточен и раздражителен. Он проходит по жизни с гордо поднятой головой, полный сознания своей непоколебимой силы и независимости, отвергая любую помощь окружающих. Он не хочет никому быть обязанным, ведь это означало бы признание своей зависимости. Он не хочет, чтобы его тревожили на высотах его самодостаточности и независимости.

Такой человек не обязательно отказывается склониться перед нравственным законом. Возможно, он готов исполнять свой долг и даже подчиняться законным властям. Однако он никогда не признает свою ошибку, даже перед самим собой, а тем более перед другими. Соблюдение в определенных рамках нравственного закона не кажется ему проявлением слабости или отказом от собственной автаркии и мужественной независимости. Однако признаться в своей ошибке или быть чем-то обязанным другому человеку кажется ему несовместимым с его честью и мужской силой. Для высокомерного центральное место занимает идол независимости и мужественности. Главным образом он не хочет склоняться перед другими людьми. Он считает слабостью любое чувство, способное смягчить его суровую, непоколебимую мужественность, например сострадание или растроганность. Таков шекспировский Кориолан. Поэтому он видит в том, что уступил просьбам своей матери, в своей растроганности непростительное моральное поражение.

Отличие высокомерия от других аспектов гордыни очевидно. В отличие от сатанинской гордыни оно не стремится ниспровергнуть ценности. Кроме того, оно не ведет к полной невосприимчивости к ценностям, однако делает невозможным подлинное их понимание. Высокомерие допускает осознание внутренне значимого и категории долга, особенно если он имеет юридический характер. Однако оно мешает пониманию сущностной красоты и доброты нравственных ценностей и особенно тех ценностей, для восприятия которых требуется смирение и скромность. Высокомерный не понимает ценностей, которые ему кажутся несовместимыми с его мужественностью и самоутверждением, например доброты, жа-

лости, раскаяния и благодарности. Влияние этого вида гордыни сводится, скорее, к сужению и искажению восприятия ценностей, чем к его радикальному аннулированию.

Наконец, высокомерный не стремится к тому, чтобы обладать теми или иными достоинствами с тем, чтобы придать себе большее значение, наслаждаться или похвалиться ими. Ему важно только одно достоинство: сила, независимость, самодостаточность. Для достижения вожаемого величия ему необходимо обладание лишь этим достоинством. Он не старается достичь этой силы, он просто сознает, что она у него есть, он предполагает ее у себя как само собой разумеющуюся основу. Ему лишь остается отвергать все то, что может повредить его независимости и мужественности. Его судорожное самоутверждение не позволяет ему жертвовать собой. Такой человек постоянно обороняется против любых поползновений на его честь, права, независимость. Этому виду гордыни знакомо только одно зло — слабость. Для него плохо только одно: сдать крепость ожесточенного, судорожного самоутверждения, отказаться от величия, мужественной силы и автаркии.

Высокомерие имеет статический характер. Оно не жаждет все большей и большей независимости, не стремится ко все большему возвеличиванию. Ему свойственна не воля к восхождению, а нежелание спускаться с той предполагаемой высоты, на которой оно находится, противодействие любому унижению. Одержимый этой гордыней человек не стремится возвыситься, он не переполнен беспокойством и напряжением в своем стремлении к величию, которого, как он сам знает, он еще не достиг. Но он постоянно защищает то величие, которое, как он воображает, совершенно естественно для него, и избегает любой установки или ситуации, несовместимой, по его мнению, с его значительностью. Это гордыня стойкая, который заявляет: «*Si fractus illabitur orbis, impravidum ferient ruinae*» («Пусть рухнет мир, его обломки погребут оставшегося неустрашимым». Гораций, Оды, III, 3, 7). Страх ему представляется воплощением слабости, диаметральной противоположностью его идеала мужественной силы и достоинства.

Этого краткого анализа, которым мы вынуждены ограничиться в настоящей книге, достаточно для доказательства того, что гордыня является корнем нравственного зла. Неисчислимы преступления, вызванные гордыней. Мы видим это на примере Ричарда III, Макбета и прежде всего Каина. С ней связана клевета, угнетение слабых, унижение других людей. Однако нетрудно видеть, что связь между нравственным благом, на которое посягают, и действительной целью этих поступков — удовлетворением гордыни — здесь гораздо теснее и поэтому менее случайна, чем в большинстве случаев чувственности. Если эта связь у Ричарда III и Макбета еще довольно случайна, то в отношении Каина ситуация другая, поскольку он получает удовлетворение именно в результате убийства Авеля. То же самое касается всех поступков, вызванных ненавистью и завистью. Как и в случае чувственности, величина нравственной недостойности обусловленных гордыней поступков зависит от ранга уничтожаемого или презираемого блага. Но она зависима также от вида связи между субъективным удовольствием и уничтожаемым благом, т. е. от того, является ли уничтожение своего рода «придачей» или к нему стремятся ради него самого. Связь между ними весьма варьирует в зависимости от типа гордыни, лежащей в основе деяния. В случае сатанинской гордыни любой дурной поступок совершается ради самого зла, т. е. из ненависти к Богу. В дурном поступке, совершаемом из честолюбивой жажды власти и земного господства — как делает Макбет, — эта связь более случайна. Весьма разнообразны дурные, коренящиеся в гордыне ответы — зависть и злорадство в связи с унижением других людей, ненависть и фарисейское самовосхваление, бессердечное равнодушие и мстительность. Как и в чувственности, здесь также существует целая иерархия нравственных недостатков, еще до всякой их связи с разрушением нравственно ценного блага в поступках. Разные типы гордыни различаются своим качеством и видом своего противостояния нравственному добру. Характером этого качества определяется также ранг воплощенного в них нравственного недостатка. Мы видели, что фарисейская гордыня, свойственная человеку, похваляющемуся своими добродетелями, хуже, чем похвальба интеллектуальными

достоинствами. Кроме того, динамическая гордыня, как правило, хуже статической. В свою очередь, высокомерие хуже тщеславия. Но прежде всего мы видели, что страшнее всего метафизическая, сатанинская гордыня. В ней мы видим всю таинственность зла, радикальную противоположность поведения святого. В любви к Богу святого мы обнаруживаем высшее воплощение всего нравственно доброго в человеке, в ненависти к Богу — устрашающее воплощение нравственного зла.

V. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Глава тридцать шестая

ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА

В процессе нашего исследования мы неоднократно упоминали христианскую этику. Означает ли это, что существуют разные этики — языческая, мусульманская, буддистская, — а христианская этика является лишь одной из многих? Очевидно, это не так. Предложенный нами анализ этических проблем указывает на то, что, говоря о «христианской» этике, мы имеем в виду одну, истинную, действительную этику. Но если истинная этика и христианская этика тождественны, почему мы называем этику христианской этикой? Не будет ли правильней говорить просто «этика», даже если она по своему содержанию является христианской?

Христианская этика завершает собой естественную этику

Для того чтобы ответить на эти вопросы, необходимо сначала принять во внимание следующее: у язычников также существуют понятия добра и зла. Они также могут восхищаться нравственным добром, заключенным в другом чело-

веке, и негодовать по поводу зла. Как мы видели, человек не обязательно должен знать о существовании Бога для того, чтобы видеть различие между нравственно хорошим и нравственно дурным вообще и между определенными достоинствами и недостатками в частности. Тем более мы должны признать, что человек может и без Откровения различать добро и зло и постигать многие ценности. Невозможно отрицать то, что и язычник может быть честным или нечестным, верным или неверным, корыстным или бескорыстным. Нравственность существует и без Откровения, а ее исследованием занимается естественная этика. Этика без эпитета «христианская» — это философское исследование нравственности, воплощенной в каком-нибудь благородном язычнике, например Сократе, или, точнее, всех тех нравственных ценностей, которые могут воплощаться в человеческой личности, не знакомой с Откровением. Напротив, христианская этика в нашей терминологии — это исследование всей нравственности. Она включает в себя естественный нравственный закон и доступные благородному язычнику нравственные и нравственно значимые ценности, а также нравственность, воплощенную в святом человечестве Христа и в преображенных во Христе мужчинах и женщинах. Мы несколько раз подчеркивали, что эта нравственность не только воплощает в себе новый мир нравственных ценностей — неизвестный и недоступный без Христа, но и придает новый характер всей сфере естественной нравственности. Поэтому она является не только несравненно более высокой, но также и совершенно новой и одновременно венчает собой всю естественную нравственность. Если нашему духовному взору открылась христианская нравственность, то мы понимаем, что любая естественная нравственность представляет собой прелюдию христианской, и все ее содержание проявляется на более высоком уровне и имеет свой подлинный смысл только в свете христианской нравственности.

Однако христианская этика отнюдь не равнозначна моральному богословию. Она является чисто философским исследованием и не использует никаких аргументов, которые

были бы недоступны нашему *lumen naturale* (свету нашего разума). Моральное же богословие предполагает веру, и его аргументация включает в себя явленные нам истины, превосходящие наше понимание. Христианская этика представляет собой строго философский анализ. Она исходит из *data* (данностей), доступных нашему сознанию из опыта, и ясно видит существенное различие между разумом и верой, между Откровением и естественным знанием. Но она связана с Откровением постольку, поскольку занимается той нравственностью, которая существует только благодаря христианскому Откровению. Ее метод чисто философский, но ее предметом является неоспоримая реальность христианской нравственности, одновременно представляющей собой полноценную данность нашего опыта.

Прежде чем обратиться к характерным чертам христианской нравственности, мы должны подчеркнуть еще один фундаментальный факт: нравственность как таковая предполагает существование Бога. Это, однако, не означает, что мы должны познать существование Бога из Откровения или с помощью рационального доказательства. Если мы возьмем сократовское положение о том, что «лучше пострадать от несправедливости, чем самому совершить ее», то мы видим здесь необыкновенное понимание нравственного добра и обязанности следовать требованию нравственности, несмотря на то что понятие Бога у Сократа весьма туманно, если не сказать большего. Здесь представлены естественный нравственный закон и нравственно значимые и нравственные ценности. Для понимания их и связанных с ними требований и обязанностей не обязательно знание о существовании Бога и какой-либо явной связи с Ним. Сократовское положение с необходимостью предполагает понятие абсолютной реальности некоего мира над нами. Мы уже многократно подчеркивали эту существенную связь нравственных ценностей с некой абсолютной реальностью. Переживание нравственной обязанности, голос нашей совести неотделимы от осознания абсолютного. Однако с этим переживанием нравственных ценностей не обязательно связано понятие

личностного Бога; голос совести не обязательно предполагает знание о личностном Боге.

Но если мы рассмотрим и исследуем то послание, которое воплощено в нравственных ценностях во всей своей значительности и воспринимаемой нами категорической обязательности, то обнаружим, что окончательно обосновать действительность этой обязательности, придать подлинный смысл этому посланию может только существование личностного Бога, являющегося бесконечным добром. При этом мы не утверждаем, что такая обязанность нуждается в других обоснованиях, например в неограниченной власти Господа или Его праве как Создателя налагать на нас нравственные обязательства. Мы не хотим сводить к позитивным Божественным заповедям все нравственные обязанности. Однако мы должны констатировать, что нравственные ценности обладают подлинной реальностью, свидетельствующей о нравственном миропорядке и подтверждающей их величественное требование, только тогда, когда они имеют свои корни в абсолютной личности Бога*.

Убедительная реальность нравственного закона и его неизменный характер были бы недостаточно обоснованы, если бы их конечным метафизическим основанием была платоновская идея блага. Человеку как личности свойственно несравненно более высокое бытие, чем любой безличной сущности. Поэтому никакое безличное божество не могло бы возложить на него абсолютную обязанность. Это может сделать только абсолютное Божество, обладающее личностной реальностью. В этом смысле мы можем сказать: если

* Следует отметить, что мы не вводим существование Бога в качестве постулата, как это делал Кант. Любой постулат — это типичное *quoad nos* (относящееся к нам), то, что мы должны принять, если не хотим отказаться от всей нравственной иерархии. Мы должны принять его в силу его практической неизбежности, хотя он и недоступен нашему разуму. Напротив, наша теза подчеркивает то, что нравственные ценности предполагают Бога *quoad se* (сами по себе) и что Бог проявляется в них. Нравственные ценности — это объективное указание на существование Бога и они подтверждают наше знание о Нем.

бы не было Бога, все нравственные ценности и сам нравственный закон были бы лишены необходимого метафизического фундамента.

Существование случайных вещей доступно нашему сознанию вне всякой их связи с Богом. Но мы также видим, что случайное бытие обязательно предполагает *causa prima*, т. е. абсолютное бытие. Поэтому мы говорим, что *quoad se* (само по себе) случайное бытие предполагает Бога, но *quoad pos* (по отношению к нашему познанию) оно сначала постигается, и уж затем приводит нас посредством умозаключений к существованию Бога. Аналогичная ситуация и в нашем случае. Для понимания нравственных ценностей, нравственного долга, естественного нравственного закона знание о Боге не обязательно. Однако объективно эти данности подразумевают Бога. Мы не утверждаем, что характер аргументации, приводящей к существованию Бога, в обоих случаях одинаков. Однако вне всякого сомнения Бог проявляется в нравственных ценностях. Он обращается к нам через нравственный долг. Нравственные ценности, нравственный закон, нравственный порядок и долг, голос нашей совести — все это предполагает Бога и поэтому является для нашего сознания и нашего познания указанием на Его существование. Для того, кто «имеет уши слышать» (Мк. 4, 9), неоспоримая реальность мира ценностей и особенно нравственных ценностей свидетельствует о существовании Бога. «Безумец», напротив, говорит «в сердце своем: „нет Бога“» (Пс. 52, 1). Поэтому св. Бонавентура говорит: «Тот, кто не просвещен блеском творения, слеп; тот, кто не пробужден этим громким призывом, глух; тот, кто не возносит хвалы Богу за такие Его труды, бесчувствен; тот, кому столь явные свидетельства ничего не говорят о первопричине, — глупец» (*Itinerarium mentis in Deum*, Werl, 1932).

Этот факт имеет чрезвычайное значение для естественной нравственности. Любой ответ, но особенно любой ответ на нравственно значимую ценность, является имплицитным, косвенным ответом на существование Бога. Нравственно значимые и прежде всего нравственные ценности настолько

связаны с Богом, что мы в своем одобрении или ответе на них имплицитно устремляемся к Богу и отвечаем Ему. И наоборот, мы пренебрегаем Богом, когда игнорируем нравственно значимую ценность*. Если бы не существовало этой имманентной, объективной связи с Богом, источником и суммой всех ценностей, то ценностный ответ на нравственно значимую ценность был бы лишен нравственной ценности. Даже если человек не знает о Боге, все равно в любом его подлинном, нравственном ценностном ответе заключается это молчаливое подчинение, покорность Богу. Но если он, даже делая что-то объективно соответствующее нравственному закону, явно отрицает связь с Богом и субъективно отделяет от Бога ценность, которой он следует, его ответ искажается и лишается всякой подлинной нравственной ценности.

Мы хотим завершить эту книгу коротким обзором сущности христианской нравственности. Мы снова и снова подчеркиваем: многие ответы и добродетели возможны только в рамках христианского Откровения. Богословие говорит нам, что такие добродетели являются «плодами Святого Духа» и могут появиться лишь у «новой твари». Таинственная связь между освящающей благодатью и этими добродетелями недоступна нашему разуму и философскому анализу. Но эти добродетели, как мы видели, также предполагают Откровение Христа постольку, поскольку они возможны лишь как ответ на существование Бога христианского Откровения и человека в свете этого Откровения. И эта связь с Откровением доступна нашему духовному взору и может быть подвергнута философскому исследованию.

В своей работе «Die Umgestaltung in Christus» (русское изд.: «Сущность христианства», СПб.: Алетеия, 1998) я попытаться выявить многие черты возрожденного во Христе «нового человека». Безграничная готовность к изменению собственной сущности, истинное раскаяние,

* В этом смысле Фома Аквинский говорит: «Idem est contemnere dictamen rationis et Dei praeceptum (пренебрегать диктатом разума и заповедью Божьей — это одно и то же)».

подлинное самопознание, истинная простота, смирение, истинная свобода, терпение, кротость, миролюбие, милосердие — все эти качества могут быть реализованы только как ответы на существование Бога христианского Откровения и на мир в свете Христовом*. То же самое относится и к любви к ближнему. В противоположность гуманистическому сочувствию *caritas* отвечает на красоту человеческого существа, созданного по образу Божьему, предназначенного для вечного единения с Богом и любимого и спасенного Христом. Как явствует из слов св. Павла: «Ибо любовь Христова объемлет нас» (2 Кор. 5, 14), не существует любви к ближнему, горячей любви в подлинном смысле слова, не коренящейся в любви к Богу. В то время как справедливость, правдивость, честность, воздержанность могут быть присущи и такому человеку, как Сократ, т. е. возникать как ответы на мир, известный нам и без Откровения, — существуют многие добродетели, предполагающие в качестве своего объекта явленное в Христе понятие Бога, святое человечество Христа, христианский взгляд на человека.

Абсолютно новое качество христианской нравственности

Именно в этих добродетелях мы видим совершенно новое, не сравнимое ни с чем благо, просветленную святую доброту, отражение пресвятого человечества Христа. Эти добродетели являются сердцем христианской нравственности.

* Христианское Откровение понимается здесь в широком смысле и охватывает элементы, содержащиеся уже в Ветхом Завете и получившие свое завершение в Евангелии. Под христианской нравственностью мы подразумеваем этос святых Нового Завета, отражающий святое человечество Христа. Мы не поднимаем здесь вопроса о том, какие элементы их этоса содержатся уже в Ветхом Завете.

ти. Но и помимо своего абсолютно нового качества они увенчивают собой любое естественное нравственное благо. Абсолютно превосходя это последнее, они содержат в себе *per eminentiam* любую нравственную ценность естественной нравственности. Как мы видели, любая нравственная ценность является особым отражением Бога и кульминирует в *similitudo Dei* (уподоблении Богу) святого.

Эта связь естественной нравственности с христианской проявляется еще ярче тогда, когда мы видим, как в святом преображаются даже те добродетели, которых может достичь и язычник. Вспомним о различии между справедливостью Сократа и св. Амвросия, любовью к истине Платона и св. Павла. Справедливости и правдивости святых присуща совершенно необыкновенная глубина и внутренняя свобода. Они распространяют совершенно новый аромат, они просветлены светом Христовым. То же самое касается благоговения, воздержанности, мужества, искренности и верности святого: «Если к блаженству нас ведет добродетель, то я утверждаю, что она есть не что иное, как высшая любовь к Богу. Ибо, насколько я знаю, то, что мы называем четвероюшкой ориентацией добродетели, происходит из различных эмоций одной-единственной любви. Поэтому я, не колеблясь, определяю эти четыре добродетели следующим образом — пусть даже они настолько же сильны в душах, насколько они привычны у всех на устах: воздержанность — это любовь, которая всецело отдана тому, к кому она относится. Мужество — это любовь, которая легко переносит все ради любимого. Справедливость — это любовь, которая служит только любимому и поэтому по праву господствует. Ум — это любовь, которая пронизательно отделяет то, что ей помогает, от чинящего ей препятствия. Но такая любовь относится, как мы сказали, только к Богу, т. е. к высшему благу, высшей мудрости, совершеннейшей гармонии. Поэтому мы можем ее определить и так: воздержанность — это любовь, всецело и исключительно сохраненная для Бога. Твердость духа — это любовь, которая с легкостью все переносит и делает ради Бога. Справедли-

вость — это любовь, которая служит только Богу и поэтому по праву повелевает всеми прочими вещами, всем подчиненным человеку. Ум — это любовь, которая хорошо различает то, что облегчает путь к Богу, и то, что может служить помехой» (*Августин, De moribus ecclesiae catholicae, 25*).

На фоне Откровения все нравственно значимые ценности приобретают совершенно новое значение. Нравственный миропорядок, в котором происходит великая драма человеческого существования в его встрече с Богом, приобретает новую серьезность, новый реалистический характер, наполняется дыханием вечности. Глас Божий звучит в Декалоге, являющимся заповедью Бога Живого, а не каким-то чисто абстрактным законом. Это к нам обращается бесконечно святой Господь, которого оскорбляет безнравственность и прославляет нравственное добро. В нравственности святых — св. Марии Магдалины, св. Павла, св. Иоанна, св. Франциска Ассизского, св. Екатерины Сиенской, св. Игнатия, св. Дона Боско и многих, многих других нам открывается совершенно новый этос.

Первым решающим признаком христианского этоса является обязательная и все определяющая роль смирения. Трудно себе представить больший переворот в нравственности, чем притчу о мытаре и фарисее. И Сократ видел ничтожность тщеславия. Но таинственная красота самоуничижающегося человека, стремящегося поставить себя на более низкую ступень, чем та, на которой он действительно находится, отказаться от всех почестей и радостно сносить все унижения, является глупостью и безумием с точки зрения естественной нравственности. Это стремление подвигло св. Терезу Авильскую на смертном одре объявить себя величайшей грешницей из всех когда-либо живших. Значение смирения в том, что оно изменяет всю нравственность. Оно пронизывает все остальные добродетели и каждой из них придает совершенно бесподобное достоинство. Полная красота всех остальных добродетелей раскрывается только на основе смирения. Именно смирение при-

дает всему этосу человека совершенно новый оттенок. Оно таинственным образом возвышает человека, одаривает его внутренней свободой и разрушает стены, в которых он запер себя сам: «В смирении заключено нечто удивительное — то, что возвышает душу, а в гордыне то, что ее унижает. Кажется противоречием то, что высокомерие ведет вниз, а смирение — вверх. Однако благочестивое смирение подчиняет нас более высокому, но нет ничего выше Бога. Смирение возвышает нас потому, что оно подчиняет нас Богу» (*Августин, О Граде Божьем XIV, 13*).

Второй основной чертой христианской нравственности является взаимопроникновение установок, которые обычно исключают друг друга. В благородном язычнике не могут сосуществовать горячее стремление к справедливости, с одной стороны, и мягкость и доброта, с другой. Значительный, сильный человек, лидер, обладающий непоколебимым мужеством, не может быть одновременно скромным и кротким. Только в святом мы обнаруживаем тесное переплетение отваги, жажды справедливости со смирением и кротостью. Здесь мы сталкиваемся с тем *coincidentia oppositorum* — совпадением противоположностей, воплощением которого является святой и которое возможно лишь в христианской нравственности. В действительности взаимопроникновение может наблюдаться только между святым рвением и святой кротостью. Здесь идет речь не просто о тех же самых совершенствах и добродетелях, которые исключают друг друга в язычнике. Две разные добродетели, сливающиеся в святом, сами по себе уже являются чем-то совершенно новым и несравненно более высоким. Но и они заключают в себе все присутствующие в этих двух совершенствах нравственные ценности, которые по отдельности могут быть обнаружены и в язычнике.

Для христианской нравственности характерна святая внутренняя свобода, способность человека превосходить самого себя, полная обращенность к свету истины. Ей свойственна безграничность, проявляющаяся в той безоговорочной, непреодолимой любви, при виде которой люди из

века в век после пришествия Христа спрашивают: «*Qui sunt illi et isti?*» (кто эти и те?). Это та фундаментальная данность, которая «изумляла» Анри Бергсона и которая, по его мнению, является источником некой более высокой нравственности. Третьей отличительной чертой христианской этики и является то, что ее сердцевина — это специфическое благо любви, в то время как честность, справедливость и искренность составляют центр естественной нравственности. Например, личности Сократа свойствен дух правдивости, трезвости, прямоты и справедливости. А молитва св. Стефана за своих убийц дышит бесконечной добротой любви. Та же самая непреодолимая любовь сияет в св. Франциске, обнявшем прокаженного. Но прежде всего эта святая доброта любви воплощена в словах нашего Господа: «Любите врагов ваших... благотворите ненавидящим вас» (Мф. 5, 44). В этой нравственности все проникнуто духом милосердия. Святой знает, что он живет Божьей милостью и все его упования основаны на ней. Он постоянно помнит о словах из «Отче наш»: «И прости нам долги наши, как и мы прощаем должникам нашим». Он слышит голос Христа: «Милости хочу, а не жертвы» (Мф. 9, 13). Христианская нравственность проникнута духом, выраженным в притче о блудном сыне и притче о жестоком рабе.

Наконец, радикально новый характер христианской нравственности проявляется в том, что все ее добродетели и установки, каким бы ни был их объект, проистекают из ответа Богу. Основой всех этих добродетелей является любовь к Богу через Христа, с Христом и в Христе. Этот самый возвышенный ответ представляет собой основу всех остальных. Любой ответ на нравственно значимое благо коренится в этой любви и органически вырастает из нее.

«Люби, и тогда делай, что хочешь! Если молчишь, то молчи из любви; если говоришь, то и говори из любви; если порицаешь кого-то, то порицай любя; если щадишь кого-то, то щади из любви. Пусть корнем твоей души будет любовь — из этого корня вырастет только доброе» (Августин, Комментарии к Посланию Иоанча к парфянам, см. 7, 8).

Легко понять возвышенность нравственности, окончательный принципиальный ответ которой относится не только к нравственно значимым ценностям, но и к абсолютной личности, являющейся бесконечным добром. В такой нравственности любовь к Богу и любовь Бога пронизывают и преобразуют в нас любой волевой акт и являются первым и последним словом человека.

В будущей, уже неоднократно упоминавшейся книге будет предложен подробный анализ специфических признаков христианской нравственности. В настоящей работе мы занимались главным образом общими философскими чертами нравственности. Те же самые виды человеческих актов, в которых проявляется естественная нравственность, с очевидностью обнаруживаются и в «сверхъестественной» нравственности. Для понимания специфического своеобразия христианской нравственности необходимо изучить сущность ценностного ответа, личной свободы, ценности вообще и нравственных ценностей в особенности. Конечно, мы иногда предвосхищали исследование некоторых признаков христианской нравственности, что совершенно понятно. Это особенно относится к анализу «благоговеющего, смиренного, любящего центра» и к его несовместимости с гордыней и чувственностью. Этот центр фактически лишь в святом обладает неограниченным господством. Он окончательно торжествует не только в святом — он приобретает характер любящего, смиренного центра исключительно в христианской этике. Поэтому этот центр в язычнике мы можем назвать лишь ценностноответным центром, и то только по аналогии.

Мы хотим завершить этот труд словами бл. Августина, отца христианской этики, выражающих суть христианской нравственности с захватывающей дух простотой: «Хотя человек пал по собственной воле, он не может подняться лишь собственными силами. Поэтому мы должны с крепкой верой ухватиться за протянутую нам сверху руку Бога, нашего Господа Иисуса Христа. Мы должны уповать на Него, с пылкой любовью стремиться к Нему» (*О свободе воли* II, 20, 54).

СОДЕРЖАНИЕ

Прологомены	5
-----------------------	---

Часть первая

I. Ценность и мотивация

Глава 1 Понятие значимости вообще	31
Глава 2 Значимость и мотивация	36
Глава 3 Категории значимости	43
Глава 4 Полезное	80
Глава 5 Примат ценностей	90
Глава 6 Роль ценности в жизни человека	93

II. Реальность ценностей вопреки взглядам тех, кто их игнорирует

Глава 7 Категории значимости как свойства бытия	99
Глава 8 Ценность как первичная данность, несводимая ни к чему другому	118
Глава 9 Релятивизм	132

III. Существенные аспекты сферы ценностей

Глава 10 Онтологические и качественные ценности (ценности—качества)	163
--	-----

Глава 11	Единство ценностей	177
Глава 12	Ценность и бытие	184
Глава 13	Благовестие ценностей	197
Глава 14	Бог и ценности	203

Часть вторая

I. Ценность и нравственность

Глава 15	Сущность нравственных ценностей . .	213
Глава 16	Нравственность и разумность	228
Глава 17	Ценностный ответ	242
Глава 18	Отношение долженствования	304
Глава 19	Нравственная сознательность	319

II. Свобода

Глава 20	Вводные замечания	351
Глава 21	Два качества воли	353
Глава 22	Свобода и животная спонтанность . .	366
Глава 23	Сфера действия первого измерения свободы	374
Глава 24	Непосредственная и косвенная свобода	385
Глава 25	Содействующая свобода	389
Глава 26	Косвенное влияние человеческой свободы	415

III. Источники нравственного добра

Глава 27	Три сферы нравственности	421
Глава 28	Нравственный «ригоризм»	466

Глава 29	Роль объективного блага для человека	482
----------	---	-----

IV Корни нравственного зла

Глава 30	Проблема нравственного зла	497
Глава 31	Центры нравственности и безнравственности	501
Глава 32	Формы сосуществования в человеке зла и добра	509
Глава 33	Законный интерес к субъективно приятному	524
Глава 34	Чувственность	528
Глава 35	Гордыня	540

V. Заключение

Глава 36	Христианская этика	555
----------	------------------------------	-----

Директор издательства:

О. Л. Абышко

Главный редактор:

И. А. Савкин

Художественный редактор:

Н. И. Пашковская

Ответственный редактор:

П. В. Кузнецов

Редактор:

М. В. Коробова

Корректор:

Л. А. Абышко

Оригинал-макет:

М. В. Кузнецова

Оригинал-макет изготовлен
в Творческом объединении «Ступени».

ИД № 04372 от 26. 03. 2001 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 09.11.1999. Подписано в печать 15.05.2001.

Формат 70×100/₃₂. Объем 18 п. л. Тираж 1200. Заказ № 3970

Отпечатано в Санкт-Петербургской типографии «Наука» РАН:

199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia